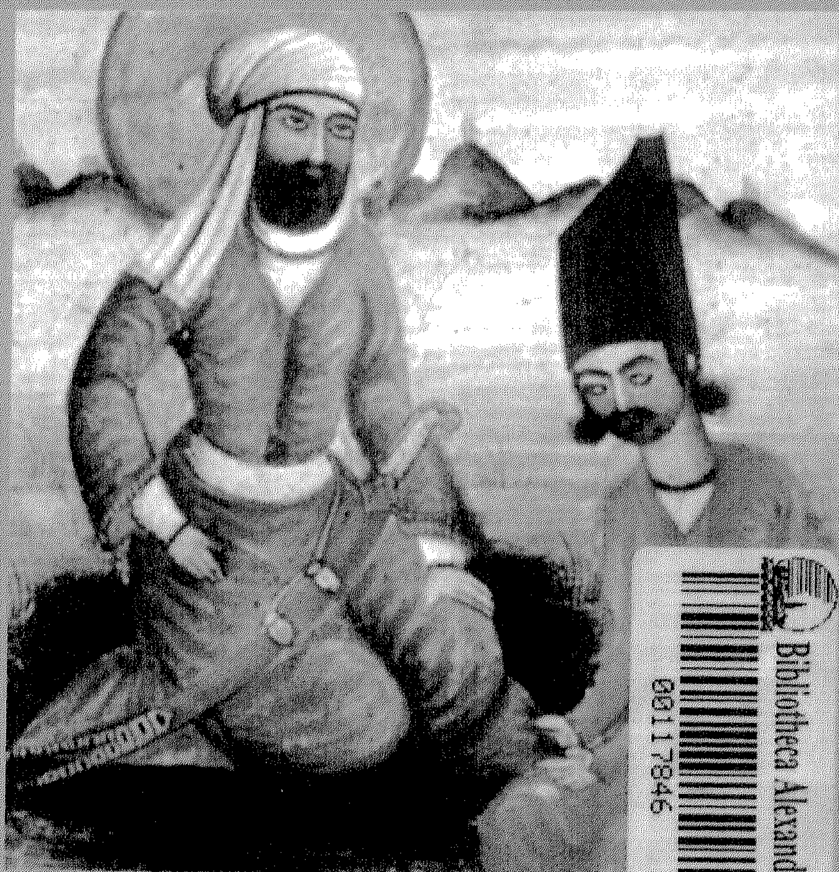
المستشرق
هنري كوربان

راجعه وقدّم له
الإمام موسى الصدر

تاريخ الفلسفة الإسلامية




عويدات للنشر والطباعة

بيروت ـ لبنان

تـــاريخ

الفَـلسَفة الأسـلامية

هنري كوربان
بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى

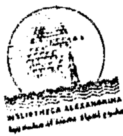
تاريخ الفلسفة الإسلامية

الطبعة الثانية
١٩٩٨

منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (١١٩٨)

ترجمة
نصير مروّة
حسن قبيسي

راجعه وقدّم له
الإمام موسى الصّدر
الأمير عارف تامر



عويدات للنشر والطباعة
بيروت - لبنان

CONTRAT

ENTRE LES SOUSSIGNÉS :

- La Société Anonyme ÉDITIONS GALLIMARD, dont le siège est 5, rue Sébastien-Bottin, 75007 Paris, agissant, ainsi qu'elle s'en porte garante, en qualité de seul propriétaire des droits de l'ouvrage qui fait l'objet du présent contrat, ci-dessous désignée par «GALLIMARD»,

d'une part,

- et les EDITIONS **OUIEDAT**, B.P. 628, Beyrouth, Liban, ci-dessous dénommé ,"Editeur",

d'autre part,

IL A ETE CONVENU CE QUI SUIT:

I.- GALLIMARD accorde à l'Éditeur, qui accepte, l'autorisation de publier en volume, et de vendre dans le monde entier la traduction en langue **arabe** de l'ouvrage dont M. **Henry CORBIN** est l'auteur, intitulé :

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE

Pour les Editions OUIEDAT

EDITIONS OUEIDAT
[illegible] Fax [illegible] 421003
B.P. [illegible] Beyrouth - Liban

Pour les Editions GALLIMARD

EDITIONS GALLIMARD
par délégation du
Président Directeur Général

الطبعة الثانية ١٩٩٨

كلمة وحقيقة

بقلم
عارف تامر

بين المستشرقين [كما بين العلماء والادباء] من يؤاتيه الحظ في حياته ، فيملأ اسمه آفاق الدنيا شهرة وانتشاراً . وبينهم من لا يؤاتيه الحظ فيبقى اسمه في نطاق ضيق ، مغموراً لا يتجاوز المحيط الذي يعيش فيه . وباعتقادي ان الدعاية المنظمة ، وأساليب النشر الحديثة التي يقوم بها الاول لكتبه ومؤلفاته ، وزهد الثاني في الشهرة ، والانقطاع للعلم وحده ، يشكلون جميعهم أساساً للحقيقة ، وللواقع .

ولعلّ المستشرق الكبير الاستاذ « هنري كوربان » احد مؤلفي كتاب « تاريخ الفلسفة الاسلامية » من اولئك الذين لم تتجاوز شهرتهم الأوساط العلمية الايرانية ، وجامعة السوربون في فرنسا ، على الرغم من وفرة مؤلفاته ، وتعدد بحوثه – ويقتضينا الوفاء هنا التنويه بها ، والاشارة الى جلائل آثارها .

تعود معرفتي بالمستشرق الكبير « كوربان » الى عام ١٩٥١ حينما اجتمعت اليه في احدى الامسيات على شاطىء بحر بيروت الجميل ، وبالفعل عرفت فيه يومئذٍ ، الزهد في الشهرة ، والابتعاد عن كل مديح وتقريظ ، والانقطاع لخدمة رسالته الانسانية ، بصوفية ، وصمت ، وتجرد . ولم تغيّر الاعوام التي كرّت اعتقادي الذي كوّنته منذ المرة الاولى ، بل ازددت تيقناً وتوثقاً ، في كل مرة كنت أقرأ له ما يتحفني به من انتاجه الجديد .

ان « كوربان » برأيي من أعمق الباحثين في قضايا الفلسفة الاسلامية ، وتطورها ، ومن أدقهم معرفة في الفكر الايراني على اختلاف تشعب مواضيعه ،

ومن أسرعهم سعياً وراء الحقيقة الناصعة. اما تمكنه من اللغة العربية، والفارسية فلا غبار عليه، واما سعة اطلاعه، وغزارة مادته، فنترك الحكم عليهما للقارىء العربي الكريم الذي لم يتسن له الاطلاع على بحوثه العديدة، ومولفاته القيمة، التي جلا بها فضل فلاسفتنا، ودلّل على أثرهم، في مجال الفكر والحضارة.

للاستاذ «كوربان» بحوث ومقالات عديدة تشكل جميعها مكتبة قائمة بذاتها. اما مؤلفاته من الكتب المختارة التي اصدرها المعهد الافرنسي للدراسات الايرانية الاسلامية بطهران فأهمها:

١ – كشف المحجوب – لأبي يعقوب السجستاني

٢ – حكمة الاشراق – للسهروردي

٣ – جامع الحكمتين – لناصر خسرو

٤ – قصيدة فلسفية – لأبي الهيثم الجرجاني

٥ – حي بن يقظان – لابن سينا

٦ – ثلاث رسائل اسماعيلية – للسجستاني وللوليد وللشبستري

الآن:

اذ اقدمه في كتابه الجديد «تاريخ الفلسفة الاسلامية»، أشعر بفخر واعتزاز لأني اقدم مستشرقاً ذا ضمير حي، كرّس نفسه لخدمة الفكر الاسلامي بتجرد، وباحثاً جليلاً كان تفكيره اوسع مدى من محيط الجمود الفكري والانكماش المقيت.

اقدمه: داعياً الباحثين والعلماء في عالمنا العربي والاسلامي للدخول الى مدرسته الفكرية، والاطلاع على النظريات الجديدة في البحث. وعندما أخصه باسم العلم بتحية إكبار، وإجلال، لا يسعني إلا ان أنوّه بفضل الاستاذ احمد عويدات الذي ما زال يدأب على اختيار المراجع العلمية المفيدة، وإصدار الكتب الادبية القيمة، ذات الأثر البارز في عالم الفكر الانساني، القديم منه والحديث.

السلمية – سوريا   عارف تامر

تصدير

بقلم

الإمام موسى الصدر

لقد فتح هذا الكتاب امام الفكر الغربي باباً واسعاً جديداً للثقافة الشرقيـة وكشف له كنوزاً غنية بالانتاج الديني الفلسفي والتصوف الاصيل .

وقد بذل الاستاذ المؤلف البروفسور هنري كوربان ، في هذا العمل الكبير جهداً متواصلاً يدهش القارىء ويلزمه بالتقدير والاعجاب ، لانه تجاوز فيـه طاقة الفرد والافراد ، ذلك ان الابحاث التي يتحدث عنها المؤلف كانت في الكثير منها مودعـة في صدور العلماء الراسخين في العلم وفي اوراق الكتب المخطوطة . وقد تفرق العلماء وانتشروا في اقطار الشرق الاسلامي ، وتبعثرت الكتب في خزائن المكتبات الخاصة والعامة في مختلف بلاد العالم .

والمؤلف مع ذلك يحاول بصبر وجلد متناهيين سبر اغوار هـذه الابحاث واكتشاف جواهرها وترجمتها وتنسيقها واخراجها ؛ وهذا عمل يتجاوز جهود كثير من الباحثين ، وخدمة يقدمها المؤلف للثقافة العالمية تعلو الكثير مـن خدمات المؤسسين .

اما القارىء العربي فسوف يجد في ترجمة هذا السفر الجليل متعة فكرية واعتزازاً بما انتجته بلاده وبما انتجه الشرق كله ، وندماً لجهله (او تجاهله) لتراثه الثقافي والحضاري العظيم حتى اصبح كالمرآة تعكس الفكر الغربي وانتاجـه ناسياً أنه امتداد لمؤسسي أكبر انتاج حضاري وثقافي في التاريخ .

وترجمة هذا الكتاب تقدم بدورها للفكر ما يتناسب مع المشقات التي تحمّلها

المترجمان الفاضلان والجهد المتواصل الذي بذلاه للعثور على النصوص ومصادرها ولاتقان الترجمة .

*

ولكن هذا الكتاب الجليل يحتوي على أبحاث أساسية تقبـل النقد العلمي وتستحق النقاش العادل . وفضل المؤلف مضاعف لانه أثار هذه النقاط التي كان المهتمون بها يفضلون عدم الخوض فيها ايجاباً او سلباً .

تعتمد هذه الابحاث بصورة اجمالية على ما وجده المؤلف في كتب الباحثين من الفقهاء والفلاسفة والصوفية من مقالات لا يمكن التشكيك في نسبتها اليهم .

انما التحفظ الكلي في إسناد هذه الآراء الى مذاهب المؤلفين واعتبارها جزءاً من عقائد تلك المذاهب . فالثابت هو اننا لا نستطيع ان نسند الابحاث التي ابدعها القس العلامة «تيلاردي شاردان» الى الكنيسة الكاثوليكية ، ولايجوز لنا ان نحاسب المذهب الحنفي عمـا نجده في كتاب فصوص الحكم لمحي الدين بن عربي ، أحد أساطين التصوف في الشرق .

وقد حاولنا في هذه المقدمـة توضيح المبادىء والآراء في الاصول والتفسير والعقيدة ، وهي جزء من المذهب والدين . ونحن لا نقصد انكار ما نقله الاستاذ المؤلف عن المفكرين ولا التنكر له ، فالفكر معين لا ينضب ينتج ويعطي ولا يقف ابداً . فكل مفكر مسؤول عما يقول ومعتز بما يقول والصرح الثقافي يعلو ويرتفع بهذا او ذاك .

الظاهر والباطن

من اهم النقاط التي يثيرهـا الاستاذ المؤلف في هـذا الكتاب هـو موضوع الظاهر والباطن في الاحكام وفي الدين بصورة عامـة ، والرمزية في القرآن الكريم . فقد اسهب في هذا الامر وجعله اساساً لكثير من ابحاثه ومنطلقاً لمجموعة من استنتاجاته واعتمد على هذا الاصل في فهم مذهب الشيعة وتفسير معنى الولاية والامامة والامام الغائب واجاب عن مشكلة انقطاع الوحي وبقاء الحياة الدينية للانسان .

والحقيقة ان الباحثين في الاحكام الاسلامية والمفسرين للقرآن الكريم ، لا يعتمدون غالباً على اسلوب الرمزية ولا يأخذون بالظاهر والباطن ، بل المبدأ الشائع عندهم والطريقة السائدة هي اصل مراحل الادراك ومبدأ تفاوت مراتب الفهم .

ولايضاح هذه النقطة بالذات ، أنبّه فكر القارىء الكريم الى مثل من الواقع الذي نعيشه ، فالوردة ينظر اليها الطفل كلعبة حلوة ، ويفهمها المريض او المسافر هدية طيبة ، ويفسرها الفنان الرسام بغير هذين المفهومين ، امـا العالم الطبيعي فان مفهومه عن الوردة يختلف عن جميع هذه المعاني . فهو يتعمق في ما يخفى عن أبصار الآخرين ويرى من النشاطات في خلايا الوردة وفي اوراقها الظريفة ما لا يراه غيره .

واذا لاحظنا ان جميع هذه التفاسير والاتجاهات صحيحة ولا يناقض بعضها بعضاً بل انها جميعها ، مع تفاوتها بعضها وبعض ، تمثل جوانب ومراحل من الحقيقة .

اقول انه اذا لاحظنا جميع ذلك نتنبـه الى مبدأ أساسي يلقي الضوء على بحثنا هذا .

ان الحقيقة ، أيّة حقيقة ، لها جوانب عديدة ولها آثار مختلفة يتفاوت بعضها بعضاً وضوحاً وخفاءاً . والعلم البشري يكشف الجوانب بالتدريج ، ويدرك الآثار واحداً تلو الآخر كلما تقدم وتسرّب الى أعماق الحقيقة .

ولكن الكلمة تختلف عن سائر الحقائق ، وتفسيرها يكاد يكون محدوداً بحدين : الحد الاول هو مدلول الكلمة ومعناها الاستعمالي من حقيقة ومجـاز وكناية ، فلا يمكن تفسير الكلمة إلا في حدود محتواها ومدلولها ، اما اذا تعدينا هذا الحد فتصبح الكلمة رمزاً وتتغير الدلالة الوضعية وتتحول الى الدلالة العقلية .

والحد الثاني هو مستوى معرفة المتكلم وقصده من التكلم والكلام ؛ حيث لا يمكن ان نفسر كلام شخص بمعنى لا يعرفه او بحقيقة ما وصل اليها . وكلما ارتفع مستوى معرفة المتكلم وازداد علمه وثقافته ، ارتفعت معاني كلامه وكثرت

الآراء والابحاث لا يمكننا ان نعتبرها جزءاً من عقائد الشيعة وان كانت مما يؤمن بها هؤلاءالباحثون ايماناً لا يقل عن ايمانهم بالمبادىء الاسلامية او المذهبية الاخرى.

وقد ظهرت هذه الكلمة بصورتها المذهبية عند الشيعة في حديث الغدير وهو خطبة ألقاها الرسول صلى الله عليه وآله في طريقه راجعاً الى المدينة من حجة الوداع في محل خم في جحفة؛ قال في أثنائها مخاطباً المسلمين « ألست أولى بكم من أنفسكم . قالوا أللهم بلى . قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه . ثم دعا له ولهم بقوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله ».

فكلمة المولى وردت في هذه الخطبة مقترنة بالسؤال النبوي الذي يشير الى قوله تعالى «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم»، وقد اوضحت الآية الكريمة مدلول كلمة « المولى » في الخطبة .

ولأجل ايضاح هـــذا المبدأ يجب ان نعود الى الرأي الاسلامي في السلطات المختلفة : ان الانسان اذا بلغ الحلم وكان رشيداً ، اصبح حراً مستقلاً لا سلطان لأحد عليه ولكنه يطيع في سلوكه الشريعة الالهية التي ينقلها له رسول الله ، اذ انه لا ينطق عن الهوى « ولو تقوّلَ علينا بعض الاقاويـــل لأخذنا منه باليمين ولقطعنا منه الوتين » .

وقد وضعت الآية الكريمة « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » مبدأ جديداً هو وجود سلطة للنبي يتصرف بها في تربية المؤمنين وتوجيهم لكي يبلغوا درجة الانسان الكامل الذي هو خليفة الله في ارضه ولا سلطان عليه . وهـــذه السلطة تشبه السلطة التنفيذية والسلطة القضائية ، وهي سلطة القيادة التي تعبّر عنهـا آية اخرى « ولكم في رسول الله اسوةٌ حسنة » وتوضحها آية « ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

أعطي النبي هذه السلطة حتى يُؤسّس مجتمعاً إلهياً مثالياً ، يتهيأ فيه لكل مواطن وسائل العيش ونموُّ الكفاءات والتقدم المستمر حيث ان البيئة الـــتي تتكون مع المجتمع الصالح هي اقوى عناصر تربية الفرد وتوجيهه .

وانما اختص النبي بهذه السلطة دون الآخرين للتأثير العميق الذي تشكله

أكتفي بذكر مثالين . فالشيخ مرتضى الانصاري في كتابه الشهير في الفقه « المكاسب » يذكر الحديث الشريف « انما يُحلّلُ الكلام ويُحرّمُ الكلام » فيفسره تفاسير اربعة يختلف احدها عن الآخر وضوحاً وأثراً ولكن الجميع مدلول الكلمة وتفسير الحديث [1] . والفقهاء المتأخرون فسّروا قول الرسول «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» وذكر كل عالم تفسيراً يختلف عن تفسير الآخرين حتى ليبلغ عدد التفاسير المشهورة خمسة وكلها مدلولات للحديث ظاهرة لا تتعدى نطاق دلالة اللفظ [2] .

ان هذا المبدأ يوضح للقارىء :

أولاً : ان الآيات القرآنية أنزلت على الطريقة المألوفة للتفاهم وهي الطريقة التي تعتمد على الدلالة الوضعية التي يتكلم بها جميع الناس ، ولا تعتمد أصلاً على الطريقة الرمزية والدلالات العقلية الغامضة ولا على علم الاعداد وحروف الجمل ومقاطع الابجدية .

وهذه هي الطريقة التي اعتمدت عليها السنة المطهرة بالذات في بيان الاحكام وفي تفسير الآيات الالهية ، وقد حذا حذو الرسول في هذه الطريقة خلفاؤه والأئمة من بعده .

والقرآن الكريم يؤكّد في مواضع كثيرة اعتماده هذه الطريقة :

منها آية ١٥ سورة المائدة « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سُبُلَ السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه » وآية ٤ سورة السجدة « كتاب فصّلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون بشيراً ونذيراً فأعرض اكثرهم فهم لا يسمعون » وآية ١٨٥ سورة البقرة « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان » .

---

(١) كتاب المكاسب للشيخ مرتضى الانصاري ، بحث المعاطاة .

(٢) راجع رسالة « لا ضرر » للشيخ الانصاري ورسالة « لا ضرر » للمحقق محمد حسين الغروي النائيني .

والسنة المطهرة تؤيّد هــذا في أحاديث كثيرة ، منها الحديث المستفيض المشهور « اذا التبست عليكم الفتن كغياهب الليل المدلهم فعليكم بالقرآن » الكافي: أبواب القرآن .

ان هذه الآيات والروايات تنفي بوضوح ، الرمزية في القرآن وتؤكّد ان القرآن كتاب هداية للبشر كل البشر على اختلاف درجات معرفتهم نزل بلغة عربية ظاهرة لا رمز فيها ولا غموض .

ثانياً : ان مراحل ادراك معاني القرآن الكريم تتفاوت كما يتفاوت ادراك جوانب الحقيقة وآثارها . وكلما تعمق الانسان في آيات القرآن ، كلما ارتفع مستوى ثقافته ، فتنفتح امامه ابواب من المعاني والمعارف الجديدة تختلف عن مدركاته السابقة اتجاهاً وعمقاً، وهذه المعاني بأجمعها صحيحة حقيقية لا تتناقض.

ويختلف هذا الامر تمام الاختلاف عن مبدأ الرمزية ومبدأ الكنايات واعتبار مفاتيح الرموز وقرائن الكنايات هي عند أهلها، كما يميل اليه الاستاذ المؤلف. فالتدبر في القرآن مثل التدبر في القوانين والاتفاقيات ولكن بصورة أقوى . وقد أمر الله بالتدبر في القرآن نفسه « أفلا يتدبرون القرآن »، وعليه نهجُ صحابة الرسول والأئمة ومنطق التكلم وعرف المفاهمات البشرية .

ثالثاً : وتختلف هذه الطريقة ايضاً عن طريقة الوقوف على ظواهر الكلمات والاعتماد على المداليل البدائية منها. فالقرآن كما ورد في الحديث الشريف ، يفسر بعضه بعضاً. واذا قرأنا في القرآن الكريم « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » آية ٢٣ سورة القيامة، لم يحق لنا ان نقول ان الله يوم القيامة يُرى ونتجاهل الآية الكريمة الاخرى «لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار» آية ١٠٣ سورة الانعام، واذا رأينا الآية الكريمة « الرحمن على العرش استوى » آية ٥ سورة طه، لا نقول مقالة بعض الاشاعرة القدامى بالتجسيد ، لاننا نقرأ في مواضع اخرى من القرآن « ليس كمثله شيء » آية ١١ سورة الشورى .

ومن حق كل مؤلف ان يطلب الى قرائه ادراك مصطلحاته الخاصة بمطالعة

مواضيع عديدة من كتابه ، والقارىء لكتاب علمي لا يمكنه الا رعاية المعاني المعنية التي يقصدها اهل ذاك العلم من ألفاظه .

والقرآن الكريم يعلن عن هذا المبدأ بصورة حاسمة في سورة آل عمران آية ٧ « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات بينــــات ُهنّ ام الكتاب وأُخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغٌ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كُل من عند الله وما يذّكّرُ إلا أولو الالباب » .

ان المحكمات هن ام الكتاب والمرجع للمتشابهات ، ولا يمكن الاعتماد عـلى المتشابه فقط حيث ان المتشابه هو الشيء الذي يتحد مع الشيء الآخر في بعض الاوصاف ويختلف معه في الحقيقة . فاذا اعتمدنا على الآيات المتشابهة التي يفهم منها أكثر من معنى وحاولنا تفسيرها برغبات نفسية او قرائن خارجية ، فقد انحرفنا عــن الخط القرآني السليم الذي يلزم الرجوع الى الآيات المحكمة وردّ المتشابه اليها . وهذه الطريقة تمنع الاعتماد على المعاني السطحية والمداليل البدائية لكلمات القرآن الكريم .

وملخّص الكلام ان مبدأ التفسير الصحيح يباين ما ينقله الاستاذ المؤلف في الكتاب من اعتبار الكلمات القرآنيـــة ظواهر ورموزاً الى بواطن وحقائق ، ويباين ايضاً طريقة الاعتماد على المعاني السطحية والاكتفاء بظواهر بعض الآيات دون الغور في معاني الآيات الاخرى .

وهنا أودّ ان اقف مع الاستاذ المؤلف لكي ُنكرّرَ قراءة الحديث المعروف « ان للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطن الى سبعة أبطن او سبعين بطناً » . فنحن ، بعد دراسة المبدأ المذكور نفهم الحديث بصورة اخرى تغاير ما فهمه المؤلف وهي ان مراحل معاني القرآن الكريم متعددة سبعة او سبعين . (ولعل كلمـة سبعة او سبعين كناية عن الكثرة والانسجام المتكامل) .

والحديث الآخر «ان القرآن أُنزل على سبعة احرف» هذا الحديث قد ُفسّر في الأحاديث الأخر بأنه أنواع المباحث القرآنية : «انه أمر وزجر وتبشير وتحذير

وقصص وامثال وحكم » .

اما الحديث الوارد في مطاوي الكتـــاب « لكل آية من كتاب الله ظاهر وباطن وحدّ ومطلع » فنعتبره جامعاً بـين معنى الظاهر والباطن ومعنى المحكم والمتشابه . فالحد ما يفهم من الآية وحدها ، والمطلع معنى الآية بعد ارجاعها الى المحكمات .

فواتح السور

ولقد أثر الاعتماد على المبدأ المذكور عند المفسرين الى حد بتنا معه نجد عندهم رغبة ملحة في انكار وجود الرموز في القرآن الكريم حتى في فواتح السور نظير : ألم ، ألر ، كهيعص .

فالمحاولات التي تبذل من الباحثين في الكتاب لتفسير هذه الحروف المتقطعة هي دليل ظاهر على انهم يحاولون عدم الاقتناع بوجود رموز في القرآن واعتبار جميع كلمات القرآن هدى وبينات للجميع .

ولا يختلف مفسرو الشيعة عن غيرهم في هذه المحاولات. والفهم السائد عندهم لتفسير الحروف هذه هو : إن القرآن قد تحدّى مشركي العرب فطلب منهم ان يأتوا بالقرآن او عشر سور او سورة منه لكي يثبتوا بذلك بشريته وكونه كلام انسان. ثم بالغ في التحدي بفواتح السور فأعلن ان هذا القرآن الذي عجزتم عن الاتيان بمثله وما تمكنتم من معارضته انما هو مؤلَّف من الحروف التي بـين ايديكم . هو مؤلف من حرف ألف ولام وميم وراء وامثال ذلك . ويعزّزُ هذا الفهم أنك تجد أن حروف ا، ل، م، التي افتتحت بها سورة البقرة مثلاً هي أكثر الحروف المستعملة والواردة في متن هذه السورة وكذلك حروف كهيعص في سورة مريم وهكذا في جميع فواتح السور .

والشاهد على ذلك ان ما يلي غالب الفواتح هو كلمة « تلك » او « ذلـك » مشيراً الى الكتاب او الآيات ، مما يظهر ان الله يشير الى هذه الحروف على انهـا هي التي تُركَّبُ الآيات وتؤلّف القرآن .

ولكن الاعتراف برمزية الحروف هذه ، كما يتبناها بعض كبـار المفسرين لا يثبت رمزية الكتاب نظراً لقلة هذه الكلمات ، ولهذا فقد اعترف برمزية الحروف كثيرون من مفسري الشيعة والسنة . وأخيراً ، فإنك كثيراً ما تجد في كلام المفسرين لهذه الفواتح هذه العبارة (وهي مما استأثر الله ونبيه بعلمه) .

الامام

ولا يُعَدُّ الامام عند الشيعة الاثني عشرية مرجعاً في تفسير الرموز القرآنية ، فلا رمزية ولا كشف لبواطن الاحكام بالارث العلمي من النبي . وهو ليس قيماً على كتاب الله (كما ورد في هذا الكتاب) . ولكن معنى الامام هو انه المثـل الكامل الذي جعل اماماً ليقتدى به في الدين ، والدين يتضمن الآراء والعقائـد والاخلاق والاعمال والآداب ، ورعاية ذات الانسان بجميع جوانب وجوده وفي عامة شؤونه .

والامام ، هو الامام في جميع هذه الشؤون ولجميع هذه الجوانب فهو المقتدى به والنموذج الكامل في قوله وفعله ، في فكره وعواطفه ، في رأيه بالموجودات ونظرته الى الكون وفي كل المسالك الفكرية والخلجات القلبية .

وهذا مقام خطير لا يبلغه إلا الأوحدي من البشر بعـد التجارب الصعبة والجهاد المتواصل « واذ ابتلى ابراهيم ربـه بكلمات فلا أتمهّن قال اني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمون [1] » .

ورأي الامام هذا في تفسير الآيات القرآنية هو الرأي « المُفَضّل » حيث انه المثل الكامل في الادراك الاسلامي لكلام الله وحيث انه يحمل التراث العلمي الديني من رسول الله . قال الامام جعفر الصادق « كل ما أرويه لكم فقد رويته عن أبي الباقر عن ابيه علي بن الحسين عن ابيه الحسين عن أبيـه علي بن أبي طالب عن رسول الله » .

---

(١) آية ١٢٤ سورة البقرة .

وانما يؤخذ برأي الامام في التفسير وفي بيان الاحكام لقول الرسول « مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق » ولقوله صلعم « اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي. ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابداً ».

ان الامام جعفر الصادق يناقش دور الامام في التفسير في كلمة واضحة تعبر عن هذا الاصل ، وهي انه يسأل عالماً من متكلمي الشام : ما هو الحَكَم بين المسلمين اذا اختلفوا بعد النبي فيجيبه ان القرآن هو الحَكَم بين المسلمين اذا اختلفوا والدليل لهم اذا ضلّوا . فيعيد الامام فيسأله عما اذا اختلف المسلمون في معنى آية من آيات القرآن الكريم وما هو الحل ، فيجيب حائراً مقتنعاً ان جوابه هو الخلف المنطقي « بالعودة الى القرآن » حيث ان الفرض هو صورة الاختلاف في معنى الآية ، وحينما يعترف بلزوم شخص يفسّر القرآن ويرفع الخلاف من المسلمين ، يؤكّد له الصادق ذلك مشيراً الى البعد الذي بينّاه من الفهم النموذجي للقرآن .

وقد كان أئمة الشيعة يدرّبون تلامذتهم على تفسير القرآن دائماً فحينما يُسأل الامام الصادق مثلاً من قبل احد اصحابه عن المسح على القدم في الوضوء حينما كان عليه مرارة لعلاج الجرح ولا يمكن رفع المرارة ، يقول الصادق امسح على المرارة ، ثم يضيف هذا وأمثاله يُعرف من كتاب الله «ما جعل عليكم في الدين من حرج».

وللامام في الاحكام دور أساسي في الاسلام وهو دور اوجد الفرق الكثير بين الفقه الجعفري وبين فقه سائر المذاهب. وهذا الدور هو السبب ، فيما أعتقد ، لما يقوله الاستاذ المؤلف في هذا الكتاب « الاحكام ليست الدين بل ان لها حقائق وباطناً ، ولا يكشف هذا الباطن الا الارث العلمي الذي ورثه الأئمة الاثنا عشر بصفتهم ورثة الأنبياء » .

والحقيقة ان الأئمة الاثني عشر قد ساهموا مساهمة كبيرة في توسعة الفقه وبيان الاحكام ، ساعدهم على ذلك انهم عاشوا في أحقاب متفاوتة أشدّ التفاوت مع عصر النبي والصحابة وعصر التابعين. انهم عاشوا عهود احداث مهمة وموضوعات مستحدثة ، حدثت نتيجة لاتصال العرب بسائر الشعوب ولتلاقيهم بالحضارات

والثقافات الاغريقية والفارسية والهندية والأشورية وغيرها . وانت تجـد الاحاديث الواردة عن الأئمـة الاثني عشر مليئة بالاحكام والتوجيه في المسائل الجديدة ، حتى ان مساهمة الامام الصادق في تزويد الفقه واغنائه بلغت درجة سمّـي معها الفقه الشيعي كله بالفقه الجعفري .

وهذه المساهمة ليست كشفاً لبواطن الاحكام ولا اظهاراً لحقائقها ابداً ، بل نقلاً لآراء اسلامية وسنن نبوية دوّنوها ورووها بالاسناد عن رسول الله ، وكانت هذه الاحاديث موجودة بنصوصها او بعمومها عند علي بن ابي طالب عليه السلام ، وقد رواها لأبنائه ولأصحابه الذين حاولوا الاخذ منه . بينما امتنع الآخرون عن نقلها لأسباب سياسية او غيرها . وتاريخ السيرة في عهد الصحابة ينقل لنا البحث في عدد من القضايا ومحاولة الوصول الى رأي الاسلام فيها ثم توضح انهم سألوا علياً في بعض الاحيان فنقل لهم ما يرويه عن الرسول فاعتمدوا عليه .

وحياة الامام ودأبـه الدائم المستمر لأخذ التعاليم الدينية عن رسول الله يتبينان من كلمـة علي الشهيرة « كنت من رسول الله كالفصيل من أمّه أحذو حذوه » . وقد تمكن الامام بذلك من حمل الكثير من الاحكام والآراء الاسلامية ونقلها وضبطها حتى وصل الى درجة يعبّـر عنها الرسول في حديث متواتر « انا مدينة العلم وعلي بابها » .

ولا أرى حاجة الى تفسير كلمـة العلم بمعنى العرفان (*gnose*) كما يفسره المؤلف بل العلم النبوي هو الاسلام ، والاسلام في حقوله المنوّعـة لا يقل عظمة واتساعاً عن أي باب من أبواب المعرفة . والعلم النبوي أي الشريعة الاسلاميـة تؤخذ من باب المدينة أي من علي . وقد قام علي بدوره فروى النصوص وعلّـم ما كان يعلم لأبنائه ولاصحابه ولمن حاول الاخذ منه من المسلمين .

والأئمة الاثنا عشر يروون هذه الكنوز الاسلامية نقـلاً عن علي عن رسول الله ، ويفهمون النصوص القرآنية والسنة المطهرة فهماً نموذجياً اسلامياً ويطبقون المبادىء العامة على الموضوعات المستحدثة تطبيقاً دقيقاً . وبذلـك كله تصبح كلماتهم حججاً ونصوصاً وتنطبق على ما يصفهم الرسول به من انهم احد ثقليـه

في أمته وانهم مثل سفينة نوح .

استمرار تاريخ الانسانية الديني

والاستاذ المؤلف يتساءل في كتابه فيقول معتزاً باكتشافه « كيف يمكن لتاريخ الانسانية الديني ان يستمر بعد خاتم النبيين . والسؤال وجوابه يشكلان ظاهرة الاسلام الشيعي » .

اننا نؤكد السؤال ونؤيد الجواب ولكن لا للسبب الذي يعتمده الاستاذ المؤلف من الظاهر والباطن ، ومن ان دور الوليّ القيّم على الباطن يبدأ بعد انقطاع دور النبي المكلف بالظاهر ، ولكنا نعتمد على السبب الذي يشير اليه الرسول العربي بهذا الصدد فيقول « اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ، وانهما لن يفترقا حتى يردا عليّ » .

ان القرآن الكريم – كما وصفناه – هو كتاب الله وكلماته، فهو حقيقة كونية بصورته الموجودة ، ويختلف بذلك تمام الاختلاف عن الكلمات البشرية . والحقيقة الكونية تتجلى وتبرز للانسان من جديد في أي خطوة تقدم وعيه فيها وارتفع مستوى ثقافته بها .

والكون هو موضوع تطور الحضارة وتقدم الثقافة؛ وحامل هذه التطورات والتقدم المستمر، هو الانسان. فالكون والانسان حقيقتان تتجليان في كل مرحلة حضارية بصورة جديدة . والقرآن الكريم ، هذه الحقيقة ، تنكشف في كل مرحلة ايضاً ، بصورة جديدة تناسب الصور الجديدة للكون وللانسان وتوجه الانسان لخطوة ايجابية جديدة في الكون .

ان هذا الانسجام الحقيقي بين الكون والانسان وبين كتاب الله، هو انسجام فطري كوني يكشفه المبدأ الذي ذكرناه من مراحل ادراك القرآن وصُوَره المتفاوتة عمقاً واتجاهاً ، وهو يبين لنا بوضوح امكانية تنظيم الكون ، او الكتاب التكويني على حد تعبير المتكلمين، بواسطة الكتاب التشريعي الالهي أي القرآن، في أي زمان ومع أي عهد وتطور .

ولكن الادراك الاسلامي العميق للمعاني القرآنيـــة يبلغ القمة عند الامام الذي هو المثل والقدوة في هذا الادراك . فالامام يفسر الكلمات القرآنية فيساهم في تطوير الفكر الاسلامي ويجعله صالحاً لقيادة الحياة الانسانية المتطورة .

فللامام إذن دوران أساسيان يقوم بهما : فهو يبين الأحكام من جهـة ويفسر الآيات من جهة ثانية .

أ – فهو يمد الفكر الاسلامي بفهم عميق للقرآن، وبذلك يتسع ادراك الأمة للتعاليم الواردة في الآيات المباركة .

ب – وهو يروي أحاديث وسنناً عن الرسول وبذلـــك يشغل دوراً نقلياً بالنسبة للسنة النبوية من جهـة ، ثم يلعب دوراً في توسيعها وذلك بما يضيفه هو في سيرته الخاصة . وهكذا نفهم مغزى قول الرسول صلوات الله عليه ، من أن القرآن والعترة لن يفترقا .

أما نزول الآيات القرآنية بصدد أشخاص معينـة وفي مناسبات محدودة ، فان هذا لا يمنع عموم الآية وشمولية الحكم . فالمناسبة مورد لنزول الآية وقرينـة لبيان الحكم ؛ اذ ليس الدين تعليماً وحسب ، بل هو تربية ايضاً ، ولدينا ان اعتماد المناسبة هو من افضل الطرق التربوية .

وفي ختام البحث عن الامام أود ان ألفت نظر القارىء الكريم الى ما ورد في هذا الكتاب من ان التشيع ليس مذهباً خامساً في مقابل المذاهب الأربعـة السنية الأخرى . فاعتقادنا هو ان الفقه عند الشيعة يعتـبر فقهاً اسلامياً جديداً يعتمد على الكتاب والسنة والأحاديث المروية عن الأئمة والتي تمثل فهماً أعمق للكتاب وأوسع للسنة مما اوجب الاستغناء بـــه عن القياس وعن الاعتماد على المصالح المرسلة .

أما الفقه عند المذاهب الاخرى فهو يعتمد على القرآن الكريم والمعاني التي استنبطها كبار الصحابة والتابعين من القرآن وعلى السنة المطهرة التي رويت ودوّنت في عهد الرسول والخلفاء ، وهي القسم القليل من السنة النبوية لأنه منع تدوينها ونقلها .

ويعتمد هذا الفقه على آراء الصحابة الذين عاشوا جميعاً في عصر متقارب وأدركوا نوعاً واحداً من الحياة بعيدة عن التطورات والاحداث التي نتجت عن تلاقي الحضارات .

ولهذا السبب بالذات بقي المشكل قائماً بعد ما شاهد الفقه نفسه امام الاحداث الجسام الجديدة، وراجع المعاني القرآنية الموجودة عنده وراجع النصوص القليلة من السنة ثم اعتمد على آراء الصحابة ، فما وجد فيها جواباً لجميع أسئلته ولا عثر على حل لكل مشاكله، فاضطر عندها ان يعتمد على المتشابهات والنصوص الواردة فيها فأسس القياس ، وبقي العجز بالرغم من هذا كله قائماً وبقيت الموضوعات الجديدة من دون احكام شرعية .

وهنا التجأ الفقه الى اعتماد المصالح المرسلة التي تشبه الى حد كبير وضع القوانين والتشريع، وبهذه الطريقة تمكن من تطوير نفسه وحل مشاكله. ولكنه سرعان ما رأى نفسه امام مشكلة اخرى ، هي مشكلة وحدة الآراء الفقهية وقربها واجتماعها في اطار مذهبي مناسب ، حيث ان الآراء اختلفت وازداد بعد بعضها عن بعض حتى كاد ان يخترق شمل المسلمين . وهنا اضطر الفقهاء ان يسدّوا باب الاجتهاد .

نعود الى ما يقوله الاستاذ المؤلف فنقول :

ان وجه الشبه بين المذاهب الاربعة الفقهية من حيث المصادر ومن حيث التاريخ ومن حيث المصير اكثر من ان تجعل الفقه الشيعي قسيمة للمذاهب الاربعة . فالفقه الشيعي يقع بالضرورة المنطقية ، مقابل الفقه السني ثم يقسم الفقه السني الى المذاهب الاربعة .

الولاية

امام هذه الكلمة وتفسيرها، نرى استنتاجات خطيرة في الكتاب. والمنصف المتأمل في مختلف كتب الشيعة في الكلام والفلسفة وفي الحديث والتاريخ يرى ان استخراج المفهوم الشيعي لهذا المبدأ هو في غاية الصعوبة . ونحن حينما نحترم تلك

مدلولات ألفاظه . فالباحثون في تفسير القوانين ونصوص الاتفاقيات يعتمدون مبدأ قطعياً هو أن واضعي القوانين او كاتبي الاتفاقيات بلغوا من مستوى الخبرة والثقافة حداً يُمكّن المفسّرين من ان يتعمقوا في معاني كلماتهم ، وان يبلغوا درجاتٍ عاليةً من التفسير والتأويل .

ولكن الباحثين والمفسرين لا يسعهم الا ان يقفوا عند حد لا يتجاوزونه ، انه حد مستوى ثقافة الواضعين ومعرفة كتّاب النصوص واطلاعهم ومعلوماتهم.

أما الكلام الإلهي فلا يُحدُّ تفسيره بالحد الثاني حيث ان علم الله عين ذاته ولا حدّ له . [وَسِعَ كلَّ شيء علما]. فالمستمع للكلام الالهي يحق له ان يفهم منه كل شيء ، في أي جانب من الواقع وفي أي حقل من المعرفة وبأي درجة من العمق والخفاء، شرط ان لا يتجاوز فهمُ السامع المفسّر مدلول الكلمة ولا يتعدى التفسير محتوى الكلام ودلالاته الوضعية حقيقة ومجازاً وكنايةً .

ان كلام الله هو كالحقيقة العينيّة او هو الحقيقة بعينها ، له جوانب من الدلالة ومراحل من التفسير ، كل واحد منها مقصود للقائل ، حجة على المستمع وطريق للمؤمن .

وحينما نبحث في هذه الميزة التي يمتاز بها كلام الله يمكننا والى حد كبير ، ان نلحق به كلام الرسول حيث انه لا ينطق عن الهوى ، وذلك بشرط ان تنقل لنا نصوص كلامه دون تحريف او تفسير من الراوي .

ويجد الباحث المدقق في كلمات المفسرين للقرآن الكريم ، وفي الابحاث التي تدور حول الآيات المباركة وحول السيرة المطهرة، هذا المسلك الذي قلناه بوضوح. فيرى ان المفسرين والباحثين يحاولون التعمق في الكلمات المباركة بكل اهتمام ودقة ثم يجدون في سائر الآيات القرآنية او الاحاديث الشريفة او الاحكام العقلية او المكتشفات الحديثة ، يجدون في كل هذا قرائن جديدة لاكتشاف معان متفاوتة اتجاهاً وعمقاً من هذه الآيات او الروايات ويعتبرونها ينابيع لتدفّق حقائق متجددة عليهم يوماً بعد يوم .

ولسنا في هذه المقدمة بصدد سرد الامثال للحقيقة التي ذكرتها ولهذا فإني

هذه السلطة على غايات الاسلام واهدافه السامية، فلا يستأهلها الا من يعصمه الله عن الاخطاء وعن الانفعالات النفسية المختلفة. هذا بالاضافة الى لزوم كون الوليّ عارفاً بجميع مبادىء الشريعة واصولها وفروعها.

وقد تحتاج ممارسة هذه السلطة الى وضع أسس تنفيذية واعتماد اصول مسلكية لمسائل الحكم والقضاء وهذا مما يزيد في خطورة هذا المقام ودقة موقف حامل هذه السلطة.

مارَسَ رسول الاسلام هذه السلطة، كما يصفها لنا تاريخ الاسلام بعد الهجرة، بالفعل ووضع مبادىء وأسساً واعتمد على اساليب وطرق هي من صلب سلطته الالهية اعني بها سلطته على المؤمنين. ولا شك ان هذا البحث هو بحث مفيد ويلقي الأضواء على سيرة الرسول الاعظم وكيفية التأسي بها.

والولاية حسب هذا التفسير مقام عظيم وتعد متممة للرسالة كما يصفها الاستاذ المؤلف، ولكن بالمعنى الذي قلنا من ان الولاية سلطة إلهية لتنفيذ الشريعة ولتطبيق الاسلام على المجتمع؛ سلطة لا تعطى الا للرسول صاحب الرسالة او الى من تحوّل الى فكرته وذاب في ذاته حتى عدّ استمراراً له.

اما تفسير الولاية بانها باطن النبوة، وان ابتداء الولاية، نهاية دور النبوة فهذا رأي خاص لا يعترف به الشيعة كمذهب ولا الاسلام كدين، وان كان القائل به بعض كبار الصوفية او علماء الفلاسفة.

ان الولاية سلطة إلهية وهي تحتاج الى النص حسب رأي الشيعة وقد ورد النص بذلك. وهي مقام عظيم لا يبلغه الا من يمثل صاحب الرسالة قولا وعملاً وفكراً ومن امتحن الله قلبه، من ينسى نفسه في ذات الله ولصالح الاسلام؛ أي من عاش الاسلام بكل وجوده.

ونحن نعتقد ان الاهتمام البالغ الذي تخص به أحاديث الأئمة وكلمات العلماء الولاية، هو الذي جعل الاستاذ المؤلف يعتبر ان «الولاية باطن النبوة وحقيقة الشريعة، وان فكرة الولاية داحضة لفكرة معارضة التشيع للتصوف» حتى بلغ رأي المؤلف الى «ان جعل التشيع الينبوع الوحيد الاصيل للتصوف وغير

ذلك من الاستنتاجات » .

والحقيقة ان الولاية عند الشيعة لها مقام كبير يتجاوز كل مقام ، ولكنها تختلف تماماً عما يورده المؤلف ويستنتجه .

ان الولاية ، سلطة لتكوين المجتمع الالهي الذي هو الطريق الوحيد لتربية المسلم تربية « كاملة » . والتربية هذه هي الغاية لرسالة الاسلام فأصبحت الولاية في الحقيقة ، الطريق الوحيد لبلوغ الاسلام غايته . ولأجل هذا تجد في أحاديث الشيعة « بني الاسلام على خمس : الصلوة ، والزكوة ، والصوم ، والحج، والولاية وما نؤدي بشيء مثل ما نؤدي بالولاية » .

فالحديث يشير الى هذه النقطة الجوهرية ، ويعتبر ان الولاية من أُسس الدين وأنها وسيلة لايجاد ظروف ملائمة تُمكّنُ للعبادات والاقتصاديات والسياسات الاسلامية ان تؤثّر أثرها . واذن فقد باتت الولاية في طليعة الواجبات والسؤال عنها يوم القيامة قبل جميع الأسئلة ، وبامكاننا ان نعتبرها قاعدة أساسية لجميع احكام الاسلام .

وقد كان الرسول صلعم يجمع بين مقامي النبوة والولاية . ولكن الأولياء من بعده كان لهم مقام الولاية فحسب دون مقام النبوة حتى ولا ما يشبه مقام النبوة كما يقول المؤلف . والقرآن الكريم يقرر مبدأ وحدة الدين الالهي ونزوله بالتدريج حسب توارد الأنبياء والرسل ويعتبر في ختام الشوط ، ان النبي محمداً جاء بالمرحلة الكاملة من الدين الالهي . فاذا لاحظنا ان الاسلام الكامل انما هو مجموعة من القوانين الفردية والاجتماعية ، وان هذه المجموعة ما طبقت إلا بعد هجرة الرسول وممارسة مقام الولاية ، الامر الذي جعل المسلمين يقررون يوم الهجرة مبدءاً للتاريخ الاسلامي دون يوم المبعث مثلاً ، اذا لاحظنا جميع ذلك نُقدّر عظمة مقام الولاية ، وبامكاننا ان نُعبّر عنها مثل ما عبّر عنها في احاديث الشيعة وكلمات علمائها من دون مبالغة او تفسير لا يرضي اصحاب هذه الاحاديث .

ان هذه الابحاث والكلمات هي السبب في استنتاجات الاستاذ المؤلف ، والحقيقة ان هذه الاستنتاجات ليست واردة في المذهب الشيعي الاثني عشري

بصورة من الصور . فلا وحي للأئمة الاثني عشر ولا رؤية ملاك ولا قيمومة على حقائق الاحكام ولا تفسير لرمزية الآيات ولا سلطة لادارة باطن الشريعة ولا ولاية تكوّن لب النبوة وحقيقتها .

التصوف والتشيع

والحديث عن التشيع والتصوف يبدو غريباً جداً حيث ان كلمات فقهاء الشيعة ومحدثيهم ومتكلميهم وحتى فلاسفتهم مليئة بنفي أي شبه .

ان التصوف مدرسة مستقلة عالمية تسربت الى الشيعة بعد ما غزت العالم الأسلامي كله وبعد ما دخلت في عقائد المسيحيين بصورة واضحة حتى ان التصوف الآن يعدّ مفتاحاً لانفتاح جميع الاديان والمذاهب بعضها على بعض ولا يختص بالتشيع تبعاً ولا سنداً .

فثنائية الشريعة والحقيقة غير واردة عند المسلمين بمختلف فرقهم المعروفة . فالشريعة في الاسلام هي الحقيقة المطلقة الالهية و « من يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه » . اما اتصال كبار الصوفية في سلسلة أقطابهم ، الى بعض أئمة الشيعة واعتبار البعض الآخر كالامام محمد التقي الجواد ، قادة الشريعة دون أئمة الحقيقة وأقطابها ، فلا يحمل مسؤولية هذه الآراء الا القائلون بها .

وما ثنوية الشريعة والحقيقة الا نتيجة لثنوية الجسم والروح التي هي قاعدة أساسية للتصوف ومن نتائجها ان تضعيف الجسم والرياضات الجسدية هي أسباب لتقوية الروح وتكاملها ، اما الاسلام فيكرّم الجسد ويعتبره نعمة من الله ويمنع الرهبنة ويعتمد على اتحاد الجسد والروح وتفاعلهما ومقارنة الدنيا والآخرة .

فالله يُعبد في محراب المسجد وفي محلات السوق وفي مكاتب الادارة وفي حقول المزرعة والجهاد في سبيل الله بالمحافظة على سلامة البلاد وبالكدّ للعيال وبحسن التبعل للزوجة وتربية الاولاد . ويعتبر من يقتل دفاعاً عن ماله شهيداً كالمدافع عن دينه .

والحاجات الجسدية والرغبات الطبيعية آثار نعمة الله ومن لطائف خلق الله ،

تُكرَّمُ بالصيانة عن الوقوع في المحرّم . وتقدّسُ بالشكر على النعمة . والآداب الاسلامية تأمر باقتران الاكل والشرب والتمتع الجسدي بالشكر لله . وتعدُّ التعاليم الزواج والتجارة والزراعة عبادات عظيمة في الاسلام .

ان هـذه الاحكام والآداب لا تنطبق على التصوف الذي ينبع من معارضة الجسم للروح ويتكامل بالمجاهدة ومحاربة النفس وبالامتناع عن رغبات الجسد مهما أمكن .

القطب

ويناقض مفهوم الامام ومفهوم الولي عند الاثني عشريين مفهوم القطب عند الصوفية كلياً، فالامام كما قلنا مثل كامل، والولي هو الحاكم بكل ما للكلمتين من معنى وآثار ونتائج وأهمية .

أما القطب بمعناه الظاهري عند الصوفية فهو المربي الذي يأخذ بيد السالك خطوة خطوة في طريقه الوعر الشائك المحدق بالاخطار وبالانحرافات لكي يوصله الى الكمالات الانسانية . ويباشر القطب ، وهو الانسان الكامل ، هذه العملية بواسطة انصاره ومعاونيه ويسلك هو معهم ويسير معهم في نفس الطريق .

وأما المعاني العميقة للقطب فهي انه الانسان الكامل وامام الزمان ومظهر النبي ومجلى ذات الله ؛ يقصده السالك ويراه في حال مخاطبة الله حينما يقول « اياك نعبد واياك نستعين » ، حيث انه مرآة صادقة لذات الله .

وهذان المعنيان يختلفان عن معنى الامام والولي ودورهما طريقاً وغاية . فلا حقيقة مغايرة للشريعة ، خفيـة عن اذهان الناس ولا طرق خاصة بكل سالك ، ولا عملية قيادة مباشرة ولا مظاهر وتجليات .

ولا تأخذ الشيعة على المتصوف مسألة تنظيم الطريقـة والمسائل المسلكية فحسب ، بل الخلاف أعمق والطريق مختلف وأدوار القادة متفاوتة جداً .

وهناك متصوفون من الشيعة يعتبرون القطب امام زمانهم ويؤمنون بالمهدوية النوعية وهذا استمرار لخطهم العام من اعتبار الأئمة من علي بن ابي طالب الى علي

بن موسى الرضا أئمة الشريعة وأقطاب الطريقة وهو تفسير يعود لمفهوم الامام عندهم .

الامام الغائب

ودور الامام الغائب، الذي اعتبر الاستاذ المؤلف ان رأي الصوفية في القطب تطاول عليه دور كبير يجب البحث عنه، خاصة وان المؤلف قد ربط بينه وبين باطنية الشيعة وانهم ينتظرون كشف الحقيقة لا ظهور نبي جديد ، أي ظهور وليّ يكشف جميع حقائق الأحكام . واعتبر المؤلف ايضاً ان فكرة الامام الغائب هي فكرة ـ الهادي (غير المنظور) ـ الذي يقود الامة ويعرفها الحقيقة .

والانسب توضيح مفهوم الامام الغائب عند الاثني عشريّين من الشيعة ودوره المنتظر في ايام الغيبة ، لكي يتضح مدى صحة استنتاجات الاستاذ المؤلف ومدى الفرق بين الفكرة عند الاثني عشريين وعند الاسماعيليين، ومدى الفرق بين هذه الفكرة وفكرة القطب الصوفي .

ان فكرة الامام الغائب هي بعينها فكرة ظهور المصلح الكامل الذي يبشر بالنظام الاكمل ويهيّء جميع البشر لبلوغ كمالهم وذلك باقامة افضل مجتمع وتطبيق افضل نظام وتعميم العدالة التامة ، ولكي يصل الانسان الى الذروة في المعرفة والعلم ووسائل العيش وفي صلات الناس بعضهم ببعض .

هذه الفكرة اساسها الشعور الفطري للانسان الذي يدفعه دائماً ومن دون توقف الى الافضل في جميع حقول معرفته وميادين حياته ، مقنعاً إياه انه يستمر في الصعود الى مدارج التكامل ويتقدم دائماً وان تجاربه الدائمة قد تعكس انعكاساً مؤقتاً سرعان ما يعود عنه ولو بلغ عمر الانتكاسة عشرات السنين او اكثر .

والعلم في سير دائم الى الامام حيث ان الانسان يجمع معلوماته وتجاربه دائماً لتكوين قوانين جديدة تزيد في دائرة علمه فالعلم ينمو من جميع الجوانب ويوفر للانسان التقدم المنسق المتكامل .

ولعل التراث العام الذي ورثه الانسان من تعاليم السماء في اغلب الاديان

يحمله ينتظر ظهور مصلح كامل يعيد الحق الى نصابه ويطبق ما تمناه الأنبيـــاء للبشر تطبيقاً كاملاً غير منقوص .

والقرآن الكريم يشير في مواضع عديدة الى هـذا المستقبل . « وكتبنا في الزبور بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون » آية ١٠٥ سورة الانبيـاء و « وعد الله الذين آمنوا منكم والذين عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينه الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني ولا يشركون بي شيئاً » سورة النور آية ٥٥ .

والسنة المطهرة بالرغم من تفاوت مضامينها تشكل تواتراً بظهور مصلح كامل يطبق الاسلام تطبيقاً كاملاً ويملأ الارض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً.

من مجموع هذه الادلة تكونت فكرة الامام الغائب عند المسلمين وانه المبشر بهذا النظام الكامل حينما يعجز الانسان ويقف حائراً واعياً لفشل جميع طرقه وأساليبه ينتظر نظاماً يرتاح فيه وجميع افراده بجميع جوانب وجوده . وهذا الاستعداد في نفوس الناس يسهل مهمة الامام المبشر فينجح فوراً في دعوته بالرغم من تقدم البشر في القوى الهدامة والاسلحة الفتاكة .

فالامام الغائب عند الشيعة هو احد الائمة الاثني عشر وهو الحلقة الاخيرة منهم وكلهم نور واحد وخط واحد ويحملون رسالة واحدة ، ودورة تطبيق ما كانوا يبشرون به من رسالة جدّهم ليس الا . ولا شك ان هذا الدور ، مع لحاظ ما قلنا في معنى الامام والوليّ ، يشكل رأياً خاصاً في المخطط الديني وايضاحاً لتعاليم هذا المخطط وليس كشفاً لبواطن الاحكام .

هذا هو دور الامام المنتظر في المستقبل ، اما دوره وهو غائب فصيانـــة الاحكام ومنع انعقاد الاجماع في الاحكام على خلاف الحقيقة فهو بمخالفته لسائر الفتاوى يمنع حصول الاجماع وبالتالي يمنع انحراف الفكر الشرعي . واذا لاحظنا صعوبة الدراسات الفقهية امام الاحداث والتطورات الحديثة ؛ اذا لاحظنا ذلك نعرف اهمية هذه الصيانة .

ولكن هذه المخالفة غير مشروطة بمعرفته وشهرة اسمه . وهذا البحث مستوفى في

الكتب الاصولية وفي موضوع حجية الاجماع في زمن الغيبة .

والامام المنتظر في المذهب الشيعي شخص واحد غير كلي فـــلا ينطبق على قطب في كل زمان ولا علاقة له بالدور الذي يقوم به القطب ولا بانتظار كشف الحقائق وبواطن الاحكام بواسطته وإنما تنفيذ الاحكام الاسلامية على يد الذي استخلفه الله في الارض .

مبدأ الباطنية

والكلام حول ما اشار اليـــه الاستاذ المؤلف « فما من مسألة من مسائل الاسلام الباطني إلا وقد أشار اليها الائمة ومهّدوا لها ببحث او موعظة » ان الكلام حول هذه الدعوى ذو شجون .

والحقيقـة هي اننـا نلتقي في كتب الاحاديث عند الشيعة كما عند غيرهم بأحاديث يستشم منها رائحة الباطنيـــة بوضوح ، وبأحاديث تدل على مغالاة وغيرها ، ولكن المنصف المتأمل فيهـا وفي اسنادها يعرف عدم صحة هـــذه الاحاديث وضعفها .

فالكافي مثلاً ، وهو اهم كتـاب حديث عند الشيعة ، حينما يشرحه ويشرح أحاديثه المحدث الكبير محمد باقر المجلسي في كتاب مرآة العقول ، يناقش كثيراً من هذه الاحاديث ويضعفها .

وقد ورد في كتب الرجال المعتبرة نقد اسناد الكافي وسائر الكتب المعتبرة من الاحاديث مما يطمئن القارىء الى اختلاق الكثير من هذه الاحاديث .

ولعل الاحاديث التي تبحث في عدد الائمة الاثني عشر وتذكر ان اختيار هذا العدد هو لكونه عدد ابراج السماء وعدد الشهور وعدد الينابيع المتفجرة من الحجر بعصا موسى ، وكلها اثنتا عشر ، هذه الاحاديث من اوضح هـذه المختلقات . والمطالع في الكتب الناقدة والشارحة للكافي ولغيرها يرى بوضوح ما قلناه .

صور　　　　　**موسى الصدر**

مقدمة المؤلف

ليس لنا سلف يمهد لنا الطريق في هذه الدراسة [1]، ولهـذا فإن بعض الخطوط ضرورية لتفسير تسميتها وبنيانها .

١ – نحن نتكلم عن « فلسفة اسلامية » وليس عن « فلسفة عربية » ، كما ظل سائداً ومعروفاً منذ القرون الوسطى . اجـل ... كان نبي الاسلام عربياً من جزيرة العرب بالطبع ، والعربية الفصحى هي لغة الوحي القرآني ، واللغة الطقوسية للصلاة ، والأداة الفكرية الـتي استعملها العرب وغير العرب في سبيل بناء أدب من أغزر الآداب في العالم ، وهو الذي تعبر الثقافة الاسلامية بـه عن نفسها، ومع هذا فان معنى الدلالات القومية يتطور مع الزمن. ففي أيامنا يسند مصطلح « عربي » ، في العرف الجاري كما في العرف الرسمي ، الى مفهوم قومي، وطني وسياسي دقيق لا يطابق حدود عالمه ، ولا المفهوم الديني لكلمة «اسلام». فالشعوب العربية او المستعربة ليست سوى قلة قليلة من مجموع العالم الاسلامي ؛ والمفهوم الديني العام لكلمة (اسلام) لا يمكن تحويله ولا التضييق عليه بحدود مفهوم قومي او وطني دنيوي . وهذه حقيقة تلقائية معروفـة لكل من عاش في بلاد الاسلام غير العربية .

ولا ريب في أنه قدّر للبعض ، ويقدّر لهم فعلاً ، ان يبينوا ان مدلول « الفلسفة العربية » يمكن ان يقتصر على كل فلسفة كتبت باللغة العربية ؛ أعني هذه العربية الفصحى التي كانت ولا تزال ، الصلة الطقوسية ، سواء بين الاعضاء

(١) جميع الهوامش التفسيرية هي من وضع قلم الترجمة ولا تلزم المؤلف . الناشر

غير العرب من الجماعة الاسلامية ، او بين اجزاء الامة العربية الذين يختص كل منهم بلهجته العربية المحلية . إلا ان هذا التعريف اللغوي غير متماسك ، ويخطىء مقصده لسوء الحظ . ونحن اذا قبلناه لم نعد نعلم اين نضع المفكرين الايرانيين امثال الفيلسوف الاسماعيلي ناصر خسرو (من القرن الحادي عشر) او أفضل الدين الكاشاني تلميذ نصير الدين الطوسي (من القرن الثالث عشر) وسواهم منذ ابن سينا والسهروردي حتى مير داماد (في القرن السابع عشر) ، والهادي السبزواري (في القرن التاسع عشر)، وجميع معاصرينا،من الذين كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية الفصحى احياناً اخرى. ثم إن اللغة الفارسية لم تتوقف هي الاخرى عن ان تلعب دورها كلغة ثقافية او قل « كلغة فصحى » عند اسماعيليي « بامير » مثلاً ، مثلما كانت بعض أبحاث[1] ديكارت وسبينوزا وهيغل مكتوبة باللاتينية دون ان يكون مؤلفوها فلاسفة لاتينيين او رومانيين .

تلزمنا اذن ، لكي نشير الى عالم الفكر الذي سنتكلم عنه في الصفحات التالية ، إشارة عريضة نحافظ بها على « العالمية الروحية » لمفهوم « اسلام » ، ونترك بالوقت ذاته المفهوم « العربي » في مستوى الافق النبوي الذي ظهر به تاريخياً مع الوحي القرآني. وبدون ان نتعجل الحكم على الآراء او على «السلفية»، ممن يضعون الصفة الاسلامية لهذا او ذاك من فلاسفتنا موضع تساؤل ، فإننا سنتكلم عن «الفلسفة الاسلامية» ، كفلسفة ترتبط نهضتها، وانتشارها الاساسي بالواقع الديني والروحي (للاسلام) ، والتي انما وجدت لتشهد على ان الاسلام لا يعبر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده ،كما كان يشاع خطأ .

٢ – ويتبع عن ذلك ان مفهوم الفلسفة الاسلامية لا يمكن ان يكون وقفاً على التبيانة *Schéma* التقليدية التي طالما تابعتها « موجزات » التاريخ والفلسفة فجعلتها لا تمسك إلا على بعض الاسماء الكبيرة لمفكري الاسلام الذين عرفتهم المدرسية الاوروبية الوسيطة بواسطة الترجمات اللاتينية . وبالطبع فان ترجمات

المؤلفات العربية الى اللاتينية في صقلية وطليطلة كانت مرحلة ثقافية ذات أهمية كبرى، ولكن ذلك لا يكفي اصلاً للايحاء باتجاه اجمالي يسمح بفهم معنى التأمل الفلسفي في الاسلام وتطوره . وانه لخطأ اساسي القول ان هذا الاخير (التأمل الفلسفي) قد توقف بموت ابن رشد (سنة ١١٩٨) ، فأما الذي توقف حينئذ فسنحاول الايماءة اليه فيما بعد ، في نهاية القسم الاول من هذه الدراسة . لقد أعطت اعمال فيلسوف قرطبة ، بترجمتها اللاتينية ، ما يسمى في الغرب ، « بالرشدية » التي طغت على السينوية اللاتينية . اما في المشرق ولا سيما في ايران، فقد مرت الرشدية مروراً غير ملحوظ ، كما لم ينظر الى نقد الغزالي للفلسفة على انه قد وضع حداً للسُّنة التي ابتدأها ابن سينا .

٣ — ولا يمكن فهم حقيقة معنى التأمل الفلسفي واستمراره في الاسلام إلا بالتخلي عن ذلك الادعاء بوجوب التنقيب عن معنى مقابل محكم له ، يوازي ما درجنا على تسميته في الغرب منذ عدة قرون ، بالفلسفة . وحتى الاصطلاحات: فلسفة وفيلسوف ، تلك التي أحدثها نقل الاصطلاحات اليونانية الى العربية وإطلاقها على مشائيي وأفلوطينيي القرون الاولى في الاسلام ، فهي لا تقابل مفاهيمنا عن الفلسفة والفيلسوف تماماً . ويعود التمييز الفيصل الواضح ، بين الفلسفة واللاهوت في الغرب ، الى المدرسية الوسيطة . فالتمييز يفترض دنيوية « *Sécularisation* » ذات معنى لا يمكن ان تتأتى للاسلام ، وذلك لسبب اولي ، هو ان الاسلام لم يعرف ظاهرة الكنيسة بمضمونها ونتائجها .

وكما سنوضح في الصفحات التي تلي : فإن مصطلح « حكمة » هو المعادل الصحيح للمصطلح *Sophia* ، « والحكمة الالهية » هي المصطلح الحرفي المعادل للمصطلح اليوناني *Theosophia* ،اما ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) فيشار اليها على انها ذلك العلم الذي يبحث في الالهيات . وأما مصطلح « العلم الالهي » فلا يمكن ولا يجوز ان يترجم بمصطلح *Théodicée* . فالفكرة التي يكونها المؤرخون المسلمون، (من الشهرستاني في القرن الثاني عشر حتى قطب الدين الاشكوري

في القرن السابع عشر) ، عن « الحكماء الاغريق » ، تعود الى ان حكمة هؤلاء الاخيرين ناجمة هي الاخرى عن « مشكاة الانوار اللدنية » . ولذلك فاننا اذا اكتفينا باعادة طرح مسألة العلاقات بين الدين والفلسفة في الاسلام ، كما هي مطروحة تقليدياً في الغرب ، نكون بذلك قد وضعنا المشكلة على غير وجهها الصحيح ، اذ اننا لا نلم والحالة هذه إلا بناحية واحدة من الموقف . وبالطبع فقد عرفت الفلسفة اكثر من موقف صعب في الاسلام، ولكن هذه الصعوبات لم تكن نفس الصعوبات التي عرفتها المسيحية . حيثما استقر المقام « بالتحقيق » الفلسفي في الاسلام ، كان التفكير عندها منصباً على امر اساسي هو النبوة او الوحي النبوي ، وعلى المسائل والمواقف التفسيرية التي يتضمنها هذا الامر الاساسي ؛ وعندها تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية او حكمة لدنية . ولهذا فقد اعطينا المركز الرئيسي في هذه الدراسة ، للفلسفة النبوية عند الشيعة بشكليها الرئيسيين : الامامية الاثني عشرية والاسماعيلية . فالبحوث الاخيرة المتعلقة بهاتين المدرستين لم تركز بعد في دراسة من هذا النوع . ونحن لم نستق معلوماتنا من مؤرخي النحل ، بل ذهبنا الى المنابع ذاتها .

ونتيجة لذلك فنحن لا نستطيع ان نتعرض لما كان من امر الحكمة في الاسلام دون ان نبحث في التصوف ، أعني الصوفية في مظاهرها المختلفة ، سواء من حيث التجربة الروحية ، او من حيث حكمتها الالهية النظرية التي تجد جذورها في التعليم الفلسفي الشيعي. وكما سنرى فان جهد السهروردي ومدرسة الاشراقيين التي تلته ، انما كان لربط البحث الفلسفي بالانجاز الروحاني الشخصي . وفي الاسلام خصوصاً ، يظل تاريخ الفلسفة وتاريخ الروحانية غير قابلين للانفصال .

٤ – لقد التزمنا حدوداً ضيقة في دراستنا هذه . فلقد كان من المستحيل علينا ان نعطي البحث في بعض المسائل لدى بعض المفكرين مداه الضروري كله ، ومع هذا ، ونظراً لان موضوع الكلام يدور في الغالب حول عقائد قلما عُرفت ، ان لم نقل انها بقيت مجهولة تماماً ، ونظراً لأن كلامنا هنا ، موجه الى الفلاسفة

عموماً وليس الى المستشرقين وحدهم ، فانه لا يمكننا الاكتفاءُ ببعض الايماءات، ولا ان نوقف عملنا على شروحات معجمية بسيطة . ونعتقد اننا قلنا الحد الادنى الضروري .

وبالطبع فانه لا يمكننا ايضاً تقسيم تاريخ الفلسفة الاسلامية بالتصميم الاعتيادي، الذي يقسم التاريخ عموماً وتاريخ الفلسفة خصوصاً الى ثلاث حقب ويسميها : (الاقدمون – القرون الوسطى – العصور الحديثة) ، إلا بتصنّع كلامي لفظي، اذ من اللغو الباطل القول ان القرون الوسطى قد استمرت حتى أيامنا هــذه ؛ ذلك ان مفهوم القرون الوسطى ذاتــه ، يفترض نظرة الى التاريخ وتقسيماً له انطلاقاً من موقف معيَّن . ولكنّا واجدون دلائل أرصن وأبقى من المراجع التأريخية البسيطة ، عندما نريد ذكر الخصائص التي يتصف بها نموذج ما مــن الفكر . وفي الاسلام نماذج من الفكر متميزة ، بقيت منذ مطلع الدعوة حتى أيامنا هذه ، كما نجد لدى المفكرين المسلمين اهتماماً بتقسيم تاريخهم الى حقب وفترات من خلال ترسيمة خاصة بهم (وهو امر ليس غريباً على مفهومهم لادوار النبوة) فتاريخ قطب الدين الاشكوري مثلاً ، يقسم المفكرين والروحانيين الى أدوار ثلاثة كبرى . المفكرون السابقون للإسلام ، ومفكرو الاسلام الشيعة ، ومفكرو الاسلام السنة .

ونحن بدورنا ، لا يمكننا ان ندخل هؤلاء المفكرين في ترسيمة تحقيبية نضيفها من الخارج بالقوة ؛ إلا اننا سنميز الحقب الثلاث الكبرى التالية :

أ) حقبة اولى تقودنا منذ بدء الاسلام حتى وفاة ابن رشد (٥٩٥ هـ – ١١٩٨ م) وهذه الحقبة مجهولة اقل من سواها ، من خلال بعض وجوهها ، حتى الآن . وسنوضح ، عندما نصل الى هذا الصدد لماذا فرض علينا اختيار هــذا التحديد . فقد انتهت بعض الامور في الاسلام المغربي ، مع ابن رشد ؛ وفي نفس الحقبــة بدأت بعض الامور الاخرى مع السهروردي وابن عربي وبقيت حتى أيامنا هذه .

ولقد وجب علينا ان نبيّن فيما يختص بهذه الحقبة ، عدة وجوه لم تظهر إلا خلال السنين الأخيرة من الابحاث . ولكن الحدود التي فرضت علينا ، والحد الادنى الذي لا يستطيع ان يتنازل عنه بحث فلسفي متماسك ، اقتضت منا ألا نتجاوز هذه الحقبة الاولى التي تؤلف الجزء الاول من هذه الدراسة .

ب) وحقبة ثانية تمتد خلال القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في ايران ، وهي موسومة وبشكل أساسي ، بما يقتضي ان نسميه « ميتافيزيقا الصوفية » وقد صاحبها تضخم مدرسة ابن‌عربي ومدرسة نجم الكبرى الصوفية التي بدأت اتصالها بالشيعة الاثني عشرية من جهة وبالاسماعيلية المتطورة ، الى حين تخريب المغول لقلعة ألَموت بعد ذلك سنة ١٢٥٦ .

ج) الحقبة الثالثة : ومع انه من المعتبر عموماً ان الابحاث الفلسفية ، منذ ابن رشد ، قد آلت الى السكون في الاسلام (وهو ما يعلّل الحكم الاجمالي المردود أعلاه) ، إلا اننا سنرى القرن السادس عشر يسجل ، مع تقدم النهضة الصفوية ، تقدماً مدهشاً للفكر وللمفكرين في ايران ، تستمر آثاره خلال حقبة القاجار حتى أيامنا هذه . وسيكون ثمة مجال لتحليل الأسباب التي جعلت من ايران خصوصاً ومن الوسط الشيعي عموماً ، مكان ولادة هذه الظاهرة . فعلى ضوئها ، وعلى ضوء مدارس اخرى ظهرت في مواقع اخرى في الاسلام، سيكون ثمة مجال للتساؤل عن المستقبل القريب .

يعود الفضل في القسم الأول من هذه الدراسة ، وهو الجزء الذي تقرأه هنا ، الى عدد من مفكري الحقبتين الثانية والثالثة ، اذ كيف نوضح ما به جوهر الفكر الشيعي كما تعرضه تعاليم الأئمة الشيعة خلال القرون الثلاثة الاولى للهجرة مثلا ، دون ان نحسب حساب الفلاسفة الذين شرحوا هذه التعاليم فيما بعد ؟ هذا وسيشتمل الجزآن الثاني والثالث من هذه الدراسة ، على دراسة تفصيلية لمفكري الحقبتين الثانية والثالثة .

صديقان عزيزان : احدهما ايراني شيعي والآخر عربي سني من سوريا ،

اعطونا مادة قيمة لعدة فقرات من فصولنا الثمانية مما اعاننا على البلوغ بهذا الجزء الاول الى حسن الختام وهما : السيد سيد حسين نصر الأستاذ في كلية الآداب بجامعة طهران ، والسيد عثمان يحي المكلف بأبحاث «المركز الوطني للبحوث العلمية» C. N. R. S. . ثمة مشاركة عميقة بيننا نحن الثلاثة في رؤية حقيقة الاسلام الروحاني ، والصفحات التي تلي ، تدعي لنفسها انها الانعكاس لذلك .

هنري كوربان
مدير التدريس في معهد الدراسات (السوربون)
ومدير قسم الايرانيات في المعهد الفرنسي الايراني بطهران

طهران
تشرين الثاني سنة ١٩٦٢

القسم الأول

منذ الأصول حتى وفاة ابن رشد

(٥٩٥ هـ. ١١٩٨ م)

الفصل الاول

ينابيع التأمل الفلسفي في الاسلام

١ ـ التأمل الروحي للقرآن

١ ــ ثمة زعم لاقى نصيباً من الرواج في الغرب ومؤداه ان لا فلسفة ولا تصوف في القرآن ، وأن الفلاسفة والمتصوفين لا يدينون للقرآن بشيء . ولسنا نبغي في هذا المقام مناقشة ما يجده الغربيون في القرآن ، او ما لا يجدونه ، ولكن في ان نعلم ما وجده المسلمون انفسهم فعلاً فيه .

فقد تبدو الفلسفة الإسلامية كعمل مفكرين ينتمون الى جماعة دينية قبل كل شيء ، جماعة يخصها التعبير القرآني باسم « اهل الكتاب » : شعب له كتاب مقدس ، أي ديانته مبنية على كتاب « منزل من السماء » ، كتاب أوحي الى نبي ، وشعب تعلمه من هذا النبي ، واهل الكتاب عموماً هم اليهود والنصارى والمسلمون (وقد أفاد الزرادشتيون ، نوعاً ، من هذا الامتياز بسبب الابستاق [١] ، اما الذين تسموا بصابئة حران فكانوا اقل حظاً) .

وتعمُّ هذه الجماعات جميعها مشكلة تطرحها عليها الظاهرة الدينية الاساسية

---

(١) كتاب الابستاق (*Avesta*) : هو أهم كتاب عرفه العرب لزرادشت ، وشرحه الزندا أفستا . وهو كتاب باللغة الفهلوية ، ويذكر ابن النديم ان هذا الكتاب ترجم كما ترجمت مختلف الكتب الدينية العربية .

التي تشترك فيها ، ألا وهي ظاهرة الكتاب المقدس ، وهو ظابطة الحيـاة في عالمنا هذا والهادي[1] فيما وراء هذا العالم . فالمهمة الاولى والاخيرة هي فهم المعنى الحقيقي لهذا الكتاب ؛ ولكن الفهم مرهون بنمط وجود الشخص الذي يفهم ؛ والعكس صحيح ؛ فكل سلوك داخلي للمؤمن انما يأتي من نمط فهمه ؛ فالموقف المعاش هو بالاساس موقف تفسيري ، نعني ، ان الموقف الذي يتفتح فيه « المعنى الحقيقي » للمؤمن ، يجعل من وجود هذا المؤمن وجوداً حقيقياً . فحقيقـــة المعنى (القرآني بالنسبة للمسلم) هذه ، المرتبطة بحقيقة الوجود ، هي حقيقة واقعية وواقعة حقيقية ؛ وتعبير هـــذا كله موجود في احدى الاصطلاحات الاسلامية الاكثر احكاماً وهي كلمة « حقيقة » .

ان هذا المصطلح « حقيقة » يدل ، في جملة مدلولاته المتعددة ، على « المعنى الحقيقي » للإيحاءات الإلهية ، نعني بذلك المعنى الذي في حال كونه «الحقيقة» فهو « جوهرها » ايضاً ، وهو بالتـــالي « معناها الروحي » . ومن هنا يصبح بامكاننا القول إن ظاهرة « الكتاب المقدس الموحى » تتضمن علم انسان (انتروبولوجيا) خاصاً ، او قل نموذج ثقافة روحية معينة وانها تفترض بالاضافة الى ذلك نموذج فلسفة ما ، في نفس الوقت الذي ترسم فيه هذا النموذج ، وتدفع اليه . وثمة بعض الامور المشتركـــة في المسائل التي طرحها البحث عن المعنى الحقيقي ، باعتبـــاره المعنى الروحي ، في المسيحية وفي الاسلام ، وفي تفسير الانجيل وفي تفسير القرآن على التوالي. ولكن تبقى بين الفريقين بعض الاختلافات العميقة ؛ الا ان هذه المماثلات وهذه الاختلافات ستكون موضعاً للبحث ومجالاً للتبيان من حيث بنيتها ذاتها .

---

(١) الهادي : وقد وضعناها في مقابل *Guide* مع ان الاستاذ كوربان يضع لهذه الاخيرة في ص ٥ من النص الفرنسي كلمة إمام . وهو غالباً ما يعطي هاتين الكلمتين معنى واحداً لأن الذوق الباطني نفسه ، غالباً ما يعطيهن نفس المعنى . فالنبي هو المنذر أما الامام فهو الهادي . وفي الحديث النبوي : « أنا المنذر وعلي الهادي ، المجالس المؤيدية ص ٩ ٥ ١ » ، « يا علي بك يهتدي المهتدون ، بحار الانوار ج ٧ . ص ٢ » . وفي القرآن الآية ٧ من سورة الرعد : « إنما أنت منذر ولكل قوم هاد » .

ثم ان تمييز المعنى الروحي على انه غاية نحاول بلوغها، يتضمن اضماراً مفاده ان ثمة معنى ليس بالمعنى الروحي ، وانه يمكن ان يكون بين هذا وذاك تدرج كامل ربما اوصلنا في النهاية الى كثرة من المعاني الروحيـــة . واذن فان الامر برمته متعلق بالوعي من حيث فعله الاو"لي، ذلـــك الوعي الذي يعكس وجهة نظر ما ، بما فيها من قوانين وقواعد ، لا تنفك ابداً قوانين وجهة النظر هذه وقواعدها . هذا الفعل الذي يكشف به الوعي ، لذاته ، عن وجهـــة النظر التأويلية تلك ، لما يكشف له ، تدريجياً عن (معمّيات) هـــذا العالم ، الذي عليه ان يقوم بتنظيمه وترتيبه . ولهذا ، ومن وجهة النظر هذه ، أثارت ظاهرة الكتاب المقدس في الاسلام وفي المسيحية بنيات متطابقة من جهـــة ، ومواقف وصُعوبات ، من جهة ثانيـــة ، تختلف من هنا ومن هناك بقدر ما يختلف نمط الاقتراب من « المعنى الحقيقي » .

٢ – وأول ما تقتضي الاشارة اليه من هذه الصعوبات هو غيـــاب ظاهرة الكنيسة من الاسلام وعدم وجود اكليروس يتسلط على وسائل النعمة ؛ فليس في الاسلام جمود عقائدي ولا سلطة حبرية ولا مؤتمر يحدد العقائد ، على عكس ما حدث للمسيحية . فقد حل الجمود العقائدي المتسلط ، منذ ان كبحت الحركة المونتانية *Montaniste* في القرن الثاني للميلاد، محل الالهام النبوي ومحل التأويل الروحي بشكل عام . ومن جهة ثانية فان تفتح ونهضة الوعي المسيحي يعتبر اعلاناً اكيداً ليقظة الوعي التاريخي في المسيحية . ولقد تركز الفكر المسيحي على امر حدث في السنة الاولى للميلاد . فقد سجل التجسد الالهي دخول الله في التاريخ فأصبح كل ما ينقله الوعي الديني نتيجة لذلك ، وعياً تاريخياً متمثلا بمعنى النص : وهو المعنى الحقيقي للكتابات المقدسة .

وبالطبع فاننا سنرى نظرية الحواس الأربع الشهيرة التي تأخذ لنفسها هـــذا الشكل الكلاسيكي : « *Littera (sensus historicus) gesta docet ; quid*

credas, allegoria; moralis. quid agas; quid speras anagogia. [1]

ومع هذا فان من يريد دحض النتائج المستخلصة من البديهيات التاريخية والعلوم الاثرية القديمة باسم التفسير الروحي، سيكون بحاجة الى الكثير من الشجاعة. فالمسألة التي لا نكاد نشير اليها هنا، هي مسالة معقدة. وسيكون لنا ان نتساءل الى أي حد كانت ظاهرة الكنيسة، في أشكالها الرسمية على الأقل، شريكة في تسلط الملكة التاريخية والمعنى الحرفي. ويشارك ذلك الانحطاط الذي أدى الى الخلط ما بين الرمز والمجاز، في هذا التسلط؛ كما لو كان البحث عن المعنى الروحاني ضرباً من المجازفة في حين ان الامر يختلف تماماً. فالمجاز نظرة مسالمة، في حين ان المعنى الروحاني يمكن ان يكون ثورياً؛ وعلى هذا فقد استمر التفسير الروحاني وتجدد على هامش الكنيسة في الصيغ الروحانية. فثمة امر مشترك بين النمط الذي يفهم به واحد مثل *Boehme* او سويدنبرغ التكوين والخروج (السفر) او الرؤيا (الأبوكاليبس)، والنمط الذي يفهم به الشيعة الاسماعيليون او الاثنا عشريون او حكماء الصوفية الالهيون من مدرسة ابن عربي، القرآن ومجمل السنن التي توضح هذا النوع. وهذا الامر المشترك هو تلك النظرة التي تتنضد فيها عدة تصاميم للكون وكثرة من العوالم التي يتماثل بعضها مع البعض الآخر.

ولا يتركز الوعي الديني في الاسلام على واقعة من التاريخ، وانما على واقعة مما وراء التاريخ. (نعني بذلك انها ليست واقعة تاريخية بَعدية وانما هي واقعة تاريخية انعكاسية). وهذه الواقعة الاولية التي تتقدم تاريخنا التجريبي زمنياً، هي ذلك التساؤل الالهي الذي يطرحه الله على ارواح الناس الذين سبقوا العالم الارضي في الوجود: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟) سورة الأعراف (الآية ١٧١). والموافقة الجذلى التي تجيب على هذا السؤال تقيم ميثاقاً أبدياً من الأمانة [2].

(١) يدل « النص (بمعناه التاريخي) على الفعل؛ فاذا كان مجازياً، دل على المعتقدات؛ فاذا كان اخلاقياً (معنوياً)، دل على الاعمال؛ فاذا كان صوفياً، دل على الآمال ».

(٢) وذلك ما يسميه الامام ابو حنيفة النعمان « بميثاق عالم الذر »، فهو يفسر الآية ١٧١ هذه « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى=

وما مجيء الانبياء وتناوبهم من حقبة الى حقبـة ، وتعاقبهم في دور النبوة الا للتذكير بالامانة التي قطعت لهذا العهد . ومن مقالاتهم (مقالات الانبياء) تنتج حرفية الشريعة او القانون الالهي . اذن فالمسالة هي هـذه : أثمة ما يدعو الى البقاء عند ظاهر النص؟ (وعندها لن يكون للفلاسفة ما يفعلوه) ام ان القضية هي فهم « المعنى الحقيقي » ، أي المعنى الروحاني للحقيقة ؟

وبأفضل من هذا يعبر الفيلسوف الايراني الشهير ناصر خسرو (القرن الخامس هـ . القرن الحادي عشر م) وهو واحـد من اشهر وجوه العلم الاسماعيليين الايرانيين ، عما نقصده : «الشريعة هي المظهر الخارجي (الظاهر) للحقيقة ، والحقيقة هي الوجه الداخلي (الباطن) للشريعة... انها الرمز (المثال) ؛ والحقيقة هي المرموز اليه (الممثول) . والمظهر الخارجي في تقلب مستمر مع حقب وادوار العالم ؛ اما الوجه الباطن فطاقة إلهية غير خاضعة للصيرورة » .

٣ - وليس بالامكان ، والحالة هذه ، تعريف الحقيقة كحقيقة بواسطة معلم ، كما هو الحال في العقائد ولكنها تستدعي معرفين هداة ، وعارفين بالأسرار (أنبياء) يقودونها الى ذلك . ولكن النبوة مقفلة فلن يكون ثمة نبي بعد ؛ فيصبح طرح المسألة بهذا الشكل : كيف يمكن لتاريخ الانسانية الديني ان يستمر بعد خاتم

= شهدنا ان تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين » ، فيقول: ان الله أخرج بني آدم من صلب آدم على صورة الذر ، وذلك قبل ان يخلقهم على هـذه الصورة وأخـذ منهم الميثاق . أي ان الله قابل الارواح وامرها بالايمان ونهاها عن الكفر . ويخلص ابو حنيفة من ذلك إلا ان الافعال مخلوقة لله ، وان ليس للانسان الا الكسب وهو ايضاً رأي الحسن البصري كما ينقله ابو الهذيل العلاف في كتاب الحجة بحسب رواية الطبرسي . كما يأخـذ بهـذا الرأي العلامة الطباطبائي في تفسيره بدون ان يخلص الى موقف ابي حنيفة في قضايا العدل . اما تفسير الطبرسي (مجمع البيان) فيفهم ذلك فهماً معتزلياً . فمعنى هذه الآية عنده ان الله دل بني آدم بخلقه على توحيده ، واشهدهم على انفسهم لما جعل في عقولهم من الادلة الدالة على وحدانيته . اما اخوان الصفاء فيفهمون الآية على انها اشارة الى ان الانسان عالم صغير ومثل لممثول هو العالم الكبير . (رسالة ١٢ ج ٢) . وثمة اخيراً ذوق شيعي يفسر هذه الآية بالحديث النبوي الشهير ؛ « كل مولود يولد على الفطرة » . وواضح ان هذا الفهم ليس بعيداً عن فهم الطبرسي وان اختلفت الالفاظ .

النبيين ؟ والسؤال وجوابه يشكلان الظاهرة الدينية في الاسلام الشيعي، ذلك ان التشيُّع يستند الى علم للنبوة يتسع فيصل الى علم إمامة . لهذا فإنا نبدأ هذه الدراسة بالتركيز على فلسفة التشيُّع النبوية، تلك الفلسفة التي تجد مثنوية الشريعة والحقيقة بين مقدماتها، وتنحصر مهمتها في استمرار وحفظ معنى الايحاءات الإلهية الروحي، نعني المعنى الباطني المستور. وبدون هذا يقع الاسلام ورواياته وطرقه الخاصة، في التطور الذي اصاب المسيحية وجعل من النظم اللاهوتية نظماً إيديولوجية اجتماعية وسياسية علمانية، وجعل «المخلصية» اللاهوتية مثلاً «مخلصية» اجتماعية .

وبالطبع فعندما يمثل مثل هـذا الخطر في الاسلام فانه يمثل ضمن شروط مختلفة ، ولكنها شروط لم يتصد احد من فلاسفة الاسلام لتحليلها بعمق ، فلقد أُهمل العامل الشيعي بكليته تقريباً مع انـه لا يمكن التفكير بمصير الفلسفة في الاسلام وبمعنى الصوفية ، بشكل مستقل عن معنى التشيُّع . هذا ولا ننسى ان العرفان الاسماعيلي (الغنوص [1] ـ المعرفة العليا الذوقية)، ومسائلها الكبرى، ومصطلحاتها الفنية كانت قد تكونت عند الشيعة الاسماعيليين قبـل ولادة الفيلسوف ابن سينا .

ولم يكن على الاسلام ان يواجه المسائـل ، التي تأتي عادة مما نسميه « بالوعي التاريخي » ولذلك فقد ظل يتحرك بحركة مزدوجة في بعد عامودي : انها حركة تقدم من (المبدأ) وحركة رجوع نحو الاصل (المعاد) ، ذلك ان الصور هي في المكان وليس في الزمان . ولم يرَ مفكرونا اتجاه تطور العالم اتجاهاً

---

(١) الغنوص : تعبير أطلقه الاستاذ بلوشيه في مجلة الدراسات الشرقيـة على كل التيارات والمذاهب الباطنية في الاسلام . ولكنه عاد فأخذ ، نظراً لتاريخه المسيحي معنى المعرفة اللدنية التي تلقى في النفس القاء . ويعطيه الغنوصيون المسلمون اسم عرفان .

وبالطبع فان الغنوصية وما يتفرع عنها ، قد كانت موجودة قبل ابن سينا ، لانها نشأت في وسط الكوفة الهجين وخصوصاً أيام المختار بن عبيد الثقفي . انظر في هـذا المعنى ماسينيون (المهد) ، ص ١٠٥ والفصل المترجم في العربية ص ١١، وفلهوزن (الخوارج والشيعة ٢٣٤-٢٥٤) والجزء الثاني من تاريخ المسعودي .

أفقياً مستقيماً وانما رأوه في صعود. فالماضي ليس وراءنا وانما هو «تحت اقدامنا». وعلى هذا المحور تتدرج « معاني » الايحاءات الالهيـــة ، التي هي معان تتعلق بتسلسلات (حدود) روحية، وعلى مستويات تنفتح على ما وراء التاريخ من أوله. ففي هذا المستوى يتحرك الفكر دون ان يحسب حساباً للمحرمات التي يمكن ان يقيمها الجمود العقائدي. ولكنه سيجابه الشريعة في الحالة التي ترفض فيها هذه الشريعة : الحقيقة. ذلك ان رفض النظر الصاعد ، هو رفض الحقيقة ، وهو ايضاً ما يميز أساتذة القانون [الفقهاء] من اهل النص في الدين الشرعي.

وليس الفلاسفة هم الذين افتتحوا المأساة ، فقد ابتدأت غداة وفاة النبي. وتسمح لنا تلك المدونة الكثيفة التي وصلتنا من تعاليم أئمة الشيعة ، بتقصّي أثر هذه المأساة ، وتفهّم السبب الذي من أجله ، عرفت الفلسفة بعثاً رائعاً في القرن السادس عشر في وسط شيعي ، وفي ايران الصفوية بالذات.

وهكذا فان أفكار علم النبوة الشيعي لم تتوقف عن الحضور طيلة قرون طويلة. فلقد تأتـى عنها العديد من المسائل، مثل مسألة التوكيد على هوية ملاك المعرفة (العقل الفعال) ، وملاك الوحي ، (الملاك جبريل الروح القدس) ، ومسألة المعرفة النبوية في « تعطيلية » الفارابي [1] وابن سينا ، وتلك الفكرة من ان حكمة الحكماء الاغريق جاءت هي ايضاً من مشكاة الانوار اللدنية ، وحتى فكرة الحكمة الالهية التي هي لغوياً *Theosophia* والتي ليست بالفلسفة تماماً ، ولا باللاهوت بالمعنى الذي نعطيه حالياً لهذه الكلمات. وهكذا فان الفصل بين اللاهوت والفلسفة الذي يرجـع الى المدرسية اللاتينية في الغرب ، كان الامارة الاولى لهذه العلمانية الميتافيزيقية التي أدت الى ثنائية الايمان والمعرفة ، وتجاوزت فكرة « الحقيقة المزدوجة » التي كان يعلمها ابن رشد ، او على الاقـــل « بعض الرشديين » ؛ ولكن هــذه الرشدية تعزل نفسها عن فلسفة الاسلام النبوية.

---

(١) *Agnosticisme* : يجعلها الاستاذ كوربان في غير هذا الموضع (ص ٧٥ من النص الفرنسي) في مقابل تعطيل. لذلك فقد استخرجنا منها تعطيلية. مع ان العلايلي يجعل لها في ص ٣١٣ من « المرجع » : كلمة : « لاأدرية ».

ولهذا نراها تستنزف نفسها ؛ ولهذا السبب ذاته ظلت تعتبر ، ولفترة طويلة ، على انها كلمة الفلسفة الاسلامية الاخيرة في حين انها لم تكن سوى مأزق ، او حادث عرضي ظل مجهولاً لدى مفكري الاسلام المشرقيين .

٤ — لنتوقف هنا عند بعض النصوص ؛ فتعليم الأئمة الشيعة يسمح لنا بأن نفهم كيف أن التفسير القرآني، والتأمل الفلسفي كانا مدعوين « ليجومر » احدهما الآخر . فلدينا مثلا حديث الإمام السادس جعفر الصادق (١٤٨ هـ ٧٦٥ م) ، الذي يقول فيه « ان في كتاب الله أموراً اربعة : العبارات ، والإشارات ، واللطائف ، والحقائق . فالعبارات (ظاهر النص) للعوام والاشارات للخواص واللطائف (اي المعاني المستورة) للأولياء والحقائق (اي العقائد الروحية) لأنبياء الله [1] » . وبموجب تفسير آخر : « ظاهر النص للسمع ، والاشارات للفهم واللطائف للتأمل والحقائق (العقائد السامية) تتعلق بتحقيق الاسلام كله» .

هذه الاقوال هي صدى لقول الامام الأول ، علي بن أبي طالب (٤٠ هـ ٦٦١ م) : « ما من آية قرآنية الا ولها اربعةُ معان : ظاهر وباطن وحد ومُطّلع . فالظاهر التلاوة والباطن الفهم والحد هو أحكام الحلال والحرام ، والمطّلع (المشروع الالهي) هو مراد الله من العبد بها [2] » .

وتوازي هذه المعاني الأربع ، المعاني التي وردت في المعادلة اللاتينية التي ذكرناها أعلاه . ومع هذا ، فهنا شيء آخر ، فان تمييز المعاني تابع لتدرج أو (تسلسل) الروحي من عدد الذين تحدّد مراتبهم بكفاءاتهم الداخلية . ويشير الامام جعفر الى اشكال سبعة لنزول القرآن (الوحي)، ثم يعرّف باشكال تسعة لقراءة وامكانية فهم النص القرآني أيضاً . اذن فان هذه الباطنية ليست بناء متأخراً أبداً . أنها اساسية اصلا لتعليم الأئمة ولعلها ينبوعه ذاته .

---

(١) تجد هذا الحديث في المقدمة التي يعقدها الملا محسن الفيض الكاشاني لتفسيره الشهير « الصافي » .

(٢) المرجع ذاته .

ويذهب عبدالله بن عباس ، وهو واحد من ألمع اصحاب النبي ، الى ما ذهب اليه الامام الاول ، فيقف في جمع غفير من النـاس المجتمعين على جبل عرفات (اثنا عشر ميلاً من مكة) ويصيح ، مشيراً الى الآية القرآنية ١٢ من سورة « الطلاق » . [« اللّهُ الذي خَلَقَ سبْعَ سَمَٰوات ومِنَ الأرض مثلهنَّ ، يَتَنَزَّلُ الأمر بَينهنَّ لِتَعلَموا أنَّ اللهَ على كلِ شيءٍ قدير وأنَّ اللهَ أحَاطَ بكُلِّ شيءٍ عِلماً » أيها الناس ، لو فسرت هذه الآية امامكم كما سمعتها من رسول الله ، لرجمتموني »[1] . يعطينا هـــذا الحديث نموذجاً كاملاً عن موقف الاسلام الباطني في مقابل الاسلام الشرعي و اسلام أهل النص ، ويجعلنا نحسن فهم علم النبوة الشيعي الذي سنتكلم عنه فيما بعد .

ولدينا حديث من السنة النبوية يمكن اعتباره ، « ميثاقاً » ، ان صح التعبير ، لجميع الباطنيين . « إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطن (وذلك على غرار الكرات السماوية المغلّفة بعضها بالبعض الآخر) ، الى سبعة أبطن [2] » . هذا الحديث اساسي في التشيع وسيكون كذلك لدى الصوفية وتوضيحه يعني وضع العقيدة الشيعية موضع التساؤل . هذا ولا يمكننا مقارنة التعليم أو المهمة التعليمية التي أوكلت للامام بتعليم السلطة الكنسية في المسيحية . فالامام وليّ

---

(١) أما العلامة الطبرسي (مجمع البيان) فيورد تفسيراً آخر لابن عباس ويسنده الى أبي صالح . « قال ابن عباس (في تفسير هذه الآية): انها سبع أراضين ليس بعضها فوق بعض تفرق بينهن البحار ويظل جميعهن السماء ، والله سبحانه أعلم بصحة ما استأثر بعلمه » . وهذه الرواية ، لو صحت ، تشير الى جهل ابن عباس بالتفسير الدقيق للآية . كما ان العلامة الطباطبائي ، لم يشر الى مثل هذه الرواية وان كان يورد روايات كثيرة في فضل ابن عباس ؛ ولكن انظر « رسالة الاصول الثلاثة . ص ٨٣ » لملا صدرا ، فالحديث ورد فيها .

(٢) هذا الحديث مأخوذ من سفينة بحار الأنوار للشيخ عباس القمي (ج ٢ ص ٤٤) ؛ وذلك باستثناء القسم الذي وضعناه بين قوسين . كما تجد هـذا الحديث في مجلة مكتب تشيع (عدد ٢) في مناقشات جرت بين الاستاذ كوربان والسيد محمد حسين طباطبائي ، والاستاذ كوربان يستشهد بنفس الحديث باسناده الى سفينة البحار وبدون القسم الذي وضعناه بين قوسين ، فيبقى ان تكون هذه الاضافة إلحاقاً من الرواة او توضيحاً من الشراح .

ملهم والتعليم يُرجع الى الحقائق ، نعني الى الباطن . واخيراً فان رجعة الامام الثاني عشر ، (الامام المستور – المهدي – الامام المنتظر) ، والذي سيتم في نهاية (الكور [1]) ، سيظهر باطن كل الايحاءات الالهية .

٥ – ولقد اعطت الفكرة الباطنية التي هي اساس التشيع واصل بنيانه ، أعطت أُكلها وأثمرت خارج الوسط الشيعي الخالص ، (وسنرى ان هذا بالذات سيطرح اكثر من سؤال) . لقد اثمرت لدى الصوفية كما اثمرت لدى الفلاسفة . فالتبطن الصوفي ينزع الى عيش السر الاساسي لنطق القرآن ، بين ثنايا النص القرآني . وهذا العيش ليس بدعة من بدع الصوفية ، ويكفي لنعلم ذلك ان نرجع الى تلك الحالة النموذجية للامام جعفر ، فقد ظل تلاميذه صامتين ذات يوم احتراماً لسكوته الذهولي بعد الصلاة حتى قال الامام « لم اتوقف عن ترديد هذه الآية حتى سمعتها من الذي قرأها على النبي » .

يقتضي اذن القول ان اقدم شرح روحي للقرآن ، انما يتكون من تعاليم ائمة الشيعة خلال احاديثهم الى تلامذتهم . ولقد اخذ الصوفيون مبادءهم عنهم في التفسير الروحاني . فاحاديث الإمامين الأول والسادس التي ذكرناها ، مدرجة في المحل الاول من الشرح الصوفي الكبير الذي يجمع فيه روزبهان البقلي الشيرازي (٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) تأملاته الشخصية وتأملات سابقيه الجنيد – والسلمي الخ . وفي القرن السادس الهجري – الثاني عشر ميلادي – ألَّف رشيد الدين الميبُدي شرحاً ضخماً يشتمل على التفسير والتأويل الصوفي (بالفارسية) . وبكتاب التأويلات الذي ألفه عبد الرزاق الكاشاني ، وهو ممثل جليل لمدرسة ابن عربي الصوفية ، يتجمع لدينا اكبر ثلاثة شروح عرفانية توضح المعرفة الذوقية العليا الصوفية في القرآن .

---

(١) *Aion* اصطلاح في علم اللاهوت ، وربما كان غير عربي . والمقصود منه « وقت الظهور » . لكن يمكن ان نعطيه معنى « الكور » وهو نهاية العالم الجسماني حين ظهور الامام الذي يملأ الارض عدلاً . عارف تامر

وثمة مؤلف يعود تاريخه الى سنة ٧٣١ هـ ١٣٣١ م وقد جاء غفلاً من اسم صاحبه لسوء الحظ ، وهو مكرس لحديث المعاني الباطنية السبع ويحاول ان يظهر ان المعاني السبع تتعلق بالحدود التي يتم توزيع الروحانيين بحسبها ، ذلك ان كلاً من مستويات المعاني هذه يجيب على نموذج وجود وعلى حالة داخلية ؛ فتصبح المعاني السبع هذه تابعة ومتعلقة بحدود سبع ينظمها السمناني (٧٣٦ هـ ١٣٣٦ م) في شرحه الخاص .

ولدينا من ذلك مزيد . فثمة عدد كبير من الفلاسفة والمتصوفين ، ممن لم يشرحوا القرآن كله ، وإنما اكتفوا بتأمل « حقيقة » سورة واحدة او آية متميزة . آية النور آية العرش الخ ... ومن مجموع تفسيرات وتأويلات هؤلاء يتشكل لدينا ادب ضخم . فقد كتب ابن سينا مثلاً تفسيراً لعدة آيات نسوق منها ، على سبيل المثال ، تفسيره لمطلع سورة الفلق (السورة ١١٣ ، اي ما قبل الاخيرة ، من القرآن) . فمعنى الآية الأولى [قُلْ أعُوذُ بِرَبِّ الفَلَقِ] ، لديه : « أعوذ بفالق ظلمات العدم بنور الوجود» هو المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته . وذلك من لوازم خيريته المطلقة الفائضة عن هويته المقصودة بالقصد الاول . واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شراً اصلاً الا ما صار مخفياً تحت سطوع النور الاول منه ، وهو الكدرة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته (الماهية) التي تسبقه[1] » . وهذه السطور القليلة تكفي لكي تبين لنا كيف ان التأويل الروحي للقرآن يجب ان يكون منهلاً من مناهل التأمل الفلسفي في الاسلام .

ولن نستطيع ان نسوق هنا سوى بعض الامثال النموذجية الاخرى (وتبقى جودة التفاسير الصوفية والفلسفية بانتظار بدء العمل) . ويمثل بين آثار الملا صدرا الشيرازي الضخمة (١٠٥٠ هـ ١٦٤٠ م) «تفسير» للعرفان الشيعي ،

---

(١) هذا النص من رسالة للشيخ الرئيس في تفسير المعوذتين . والرسالة مجموعة مع رسائل اخرى مختلفة لشخصيات مختلفة في جامع صغير اطلق عليه الناشر اسم «جامع البدائع» . ط ١ ، مصر ، ص ٢٦ .

لا يبحث الا في بعض سور القرآن ولكنه مع هـــذا يشتمل على ما لا يقل عن سبعماية صفحة كبيرة. اما معاصره سيد احمد العلوي، وهو مثله تلميذ مير داماد، فقد ألف تفسيراً فلسفياً بالفارسية (وهو لا يزال مخطوطاً) . وألف ابو الحسن العاملي الاصبهاني تأويلا يسمى (مرآة الانوار) ، وهو يشكل مقدمة مسهبة لكل التفسيرات العرفانية الشيعية للقرآن . اما المدرسة « الشيخية » فقد انتجت عدداً كبيراً من الشروحات العرفانية لسور وآيات منتقاة . هذا ولن نغفل ذكر التفسير الكبير الذي ألفه ، من معاصرينا : الشيخ محمد حسين الطباطبائي .

وفي مطلع القرن التاسع عشر ، عمل حكيم (إلهي) شيعي ، هو جعفر كاشفي على تجديد عمـــل ومهمة التفسيرات الروحانيـــة فيقول مؤلفنا هذا : ان التفسيرات العامة تحتوي على حدود ثلاثـة : التفسير والتأويل والتفهيم . فأما التفسير بمعناه الدقيق فهو التأويل الحرفي للنص ومداره العلوم الفقهية الاسلامية ، واما التأويل (قاد الشيء واوصله الى اصله او الى أمـه ، نموذجه الاصلي) فهو علم مداره التوجيه الروحي والالهام الالهي ، وتلك درجة الفلاسفة المتقدمين ، وأما التفهيم (ومعناه الحرفي إفهام الناس التفسيرات العليا) فهو علم مداره فعل التفهيم بالله ، وإلهام الله فاعله وموضوعه وغايته او قل منبعه وأداته وغايته ، وهو الدرجة العليا في الفلسفة . ومؤلفنا (وهنا تكمن فائدته) يسلسل المدارس الفلسفية من حيث تبعيتها لدرجات الفهم كما ترتبهـــا التفسيرات الروحانية للقرآن . ولا يشتمل علم التفسير على فلسفة بالنسبة للحقيقة ولكنه مطابق لفلسفة المشائين ؛ أما علم التأويل فهو فلسفة الرواقيين (حكمة الرواق) لأنه علم — من — وراء — حجاب (أو رواق[1]) . (ويبقى علينا

---

(١) لعل المؤلف يقصد الى ما ذهب اليه الرواقيون المسلمون من تمييزهم بين الكلام النفسي والكلام الخارجي . (انظر في هـــذا نهاية الاقدام للشهرستاني ، القاعدة الرابعة عشرة ، في حقيقة الكلام الانساني والنطق النفساني ص ٣١٨ وما يليها) . وهذا تمييز يشبه تمييز الرواقيين بين نوعي العقل: «لوغوس اندياتيتوس» او العقل الباطن او الكامن؛ و «لوغوس بروفوريكوس» او العقل الظاهر . وهذا كله شبيه بما ذهب اليه ابن سينا في الشفاء من القول في النطق الداخلي والنطق والخارجي . (المنطق ـ المدخل ـ ط. مصر ١٩٥٢ ـ ص ٢٠) .

بحث كامل عن الفكرة المأخوذة عن الفلسفة الرواقية في الاسلام). اما علم التفهيم او التفسيرات التجريبية، فهو العلم المشرقي (حكمة الاشراق او الحكمة المشرقية)؛ حكمة السهروردي والملا صدرا الشيرازي .

٦ – ولعل ذلك الكتاب المجهول المؤلف، الذي ذكرناه (في الفقرة الخامسة)، يساعدنا على الدخول الى طريقة عمل هذه التفسيرات التي وضع قواعدها ائمة الشيعة منذ البداية ؛ فهو يطرح هذه المسائل : ماذا يمثل النص الموحى به في لغة معينة وفي لحظة معينة بالنسبة للحقيقة الخالدة التي يمثلها ؟ وكيف نتمثل سياق هذا الوحي ؟

ومن هذا المضمون الذي يطرح فيه الحكيم الالهي المتصوف ، « الفيلسوف العرفاني » هذه الاسئلة ، يمكننا ان نتوقع الكيفية التي سيبدو له بها ، ذلك الجدل الصاخب الذي أثارته عقيدة الاعتزال التي هزت الجماعة الاسلامية في القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) : هل القرآن مخلوق ام غير مخلوق ؟ (انظر أدناه الفصل الثالث ١ . ب) . ففي سنة ٨٣٣ فرض الخليفة المأمون عقيدة الاعتزال وتلت ذلك حقبة من العنت الشديد الذي لاقاه «أهل الصراط المستقيم» من المتمسكين بحرفية الدين ، الى ان انقضت خمس عشرة سنة ، وجاء الخليفة المتوكل ليقلب الموقف لصالحهم . أما بالنسبة للحكيم الالهي المتصوف ، فان الموضوع كله مسألة خطأ ، او بالاحرى مسألة طرحت بشكل خاطىء ، ذلك ان طرفي هذا الخيار (مخلوق او غير مخلوق) لا يطالان ذات المستوى من الواقع ؛ فكل القضية متعلقة باستعدادنا لتصور الصلة الحقيقية بين كلام الله وكلام الانسان . ولسوء الحظ فانه لا السلطة الرسمية باختيارها موقفاً مع هذا المعنى او ذاك ، ولا اللاهوتيون الجدليون الذين التزموا بالقضية ، كانوا يملكون السلاح الفلسفي الكافي للتغلب على هذه المسألة . وما خلاصة جهد اللاهوتي الكبير ابو الحسن الاشعري إلا اللجوء الى الايمان (دون ان يسأل كيف ؟) .

واذا كان الفيلسوف العرفاني يضيق ذرعاً باللاهوتيين المتكلمين، فانه سيضيق حتماً بالفيلسوف او الناقد الغربي ، عندما سيسأله هذا الاخير النكوص عن

التفسيرية الروحانية لصالح النقد التاريخي، ذلك ان (الغربي) سيحاول ان يحيد به الى ارض ليست ارضه وان يفرض عليه نظرة جاءت من مقولات الفلسفة الغربية الحديثة، ولكنها تظل نظرة غريبة عن نظرته وعن فلسفته. ولنمثل لذلك بمسألتين نموذجيتين : الاولى تحاول ان تفهم النبي مثلاً من خلال وسطه وثقافته وشكل عبقريته، والثانية مسألة الفلسفة التي ناءت تحت عبء تاريخها : كيف يمكن للحقيقة ان تكون تاريخية وكيف يمكن للتاريخ ان يكون حقيقة ؟

وتحسباً واعتباراً منه لمرور الكلمة الالهية الى لفظها الانساني، فسيعارض الفيلسوف المسألة الاولى وبشكل أساسي، بعرفانيـــة علم نبوته . اذ تحاول التفسيرات العرفانية ان تفهم حالات النبوة وخاصة حالة نبي الاسلام، متأملة نوعية علاقة النبي ليس (بزمنه) وانما بالينبوع الخالد الذي تفيض منه رسالته، أي بالوحي الناطق بالنص . ويعارض المسألة الثانية، او الثنائية التي تحبس التاريخية نفسها فيها، بمقالة ان الجوهر الازلي (حقيقة القرآن) هو كلام الحق الذي يستمر بالهوية الالهية، ومعها الهوية التي لا تتحلل، وهي ليست بذات بداية ولا نهاية .

وبالطبع فانه يظل بالامكان الاعتراض على هذه المقالة، اذ انه لن يوجد في هذه الحالة، إلا احداث ازليـة . ولكن ماذا تصبح فكرة الحدث ؟ وكيف نفهم دون خلف، الافعال والاحاديث المنقولة لنا عن إبراهيم وموسى مثلاً قبل ان يوجد ابراهيم وموسى ؟ يجيب مؤلفنا المجهول ان هذا النوع من الاعتراضات يرتكز على نمط وهمي من التصور . ويميز معاصره السمناني، مستنداً في ذلك الى الآية ٥٣ من سورة : 'فصّلت' [سنريهم آياتنا في الآفاق]، تمييزاً تقنياً بين الزمان الآفاقي، زمن العالم الموضوعي، وهو زمن الكمية المتجانس، المتصل بالتاريخ الخارجي، وبين الزمان الانفسي وهو زمن خالص . فليس للقَبْل ولا للبَعْد، ذات المعنى عندما ترد في هذا الزمن بدلاً من ذاك، فثمة احداث حقيقية تماماً دون ان تكون لها عينية احداث التاريخ التجريبي . ويصل سيد احمد العلوي (القرن الحادي عشر للهجرة، السابع عشر للميلاد)، عندما يواجه هذه المسألة، الى ادراك بنية ازليـــة يحل فيها نظام التزامن محل نظام تعاقب

الاشكال فيصير الزمان مكاناً، ذلك ان مفكرينا هؤلاء يفضلون ادراك الاشكال في المكان بدلاً من ادراكها في الزمان .

٧ – وتضيء الاعتبارات السابقة أمامنا تقنية « الفهم » التي يلح عليهاتأويل المعنى الروحاني والتي يشير اليها مصطلح «تأويل» نفسه. ولهذا فانه من الطبيعي أن يكون الشيعة عموماً، والاسماعيليون خصوصاً، أول الاساتذة الكبار في التأويل. فكلما وافقنا على أن مسيرة التأويل مخالفة لعوائدنا الجارية في التفكير ، كلما اقتضت مزيداً من انتباهنا . ونحن اذا اعتبرناها في ترسيمة العالم الذي هو عالمها، لم يكن فيها شيء اصطناعي .

وتشكل كلمة «التأويل» مع كلمة «التنزيل» زوجاً من المصطلحات والمعاني المتضادة المتكاملة . فالتنزيل يعني : الدين الوضعي او الكلام الذي أملاه الملاك على النبي . إنه إنزال هذا الوحي من الملأ الأعلى ، أما التأويل فهو على العكس ، انه عودة ورجوع إلى الأصل ، وبالتالي الى المعنى الحقيقي الأصلي للكتاب . إنه إعادة الشيء الى اصله. فالذي يمارس التأويل اذن هو شخص يحيد بالمقالة عن ظاهرها الخارجي ويعيدها الى حقيقتها (كلامي بير) . ذلك هو التأويل الذي هو كالتفسير الروحاني الداخلي أو قل كالتأويل الرمزي الباطني الخ .. وتحت فكرة التأويل تولد فكرة المؤوِّل (المرشد ، الهادي، أو الامام عند الشيعة) ، وتحت الفكرة التأويلية ، تستشفُ فكرة رحيل ، فكرة (خروج من مصر)، فكرة هي سفر خارج المجاز وعبودية الحرف ، خارج المنفى ، خارج الغرب ، غرب بهارج الظاهر ، نحو المشرق حيث الفكرة الأصيلة المستورة .

ولا يمكن فصل اكتمال التأويل في العرفان الاسماعيلي عن الولادة الروحية الجديدة ، فلا يسري تأويل النصوص دون الروح التأويلية ، وهو يعني كذلك مباشرة التأويل كعلم ميزان. ومن هذه النظرة ليست كيمياء جابر بن حيان [١]

---

(١) تقسم كيمياء جابر بن حيان خواص الأشياء الى ظاهرية وباطنية . ومن الاساسات الباطنية عنده ، كما يلاحظ كراوس ، علم الميزان : وهو علم خواص الاشياء الجوهرية . وغاية هذا العلم بيان القوانين الكمية العددية التي تحكم كل شيء في الوجود. ويبدو التشديد على الكم=

السحرية ، سوى حالة تطبيقية للتأويل : تبطين الظاهر واظهـــار الباطن (الفصل الرابع) . وتشكل بعض الازواج الاخرى من المصطلحات ، كلمات ـ مفاتيح من المصطلحات ، فلدينا المجـــاز وهو التمثيل او الاستعارة وتقابله الحقيقة ، اي الحقيقة الواقعية والواقع الحقيقي . واذن فليس المعنى الروحي الذي يستخرج هو المجاز ، ولكن الحرف نفسه هو مجـــاز الفكرة . فالظاهر الخارجي البين البداهة في النص القشري ، هو القانون والمتن المادي للقرآن ، اما الباطن فهو هذا الشيء الداخلي المستور ، وحديث ناصر خسرو المذكور يعبر بامتياز عن هذه الثنائية .

وباختصار ، فإن في هذه الازواج الثلاثة من المصطلحات التالية ، الشريعة في مقابل الحقيقة ، والظاهر في مقابل الباطن ، والتنزيل في مقابل التأويل ، علاقة كعلاقة الرمز بالمجاز المرموز إليه . ولهذا فستكون هـذه العلاقة كفيلنا ضد هذا الخلط البائس بـــين الرمز والمجاز ، وهو الخلط الذي كشفنا عنه منذ البداية . فالمجازية تصوير اصطناعي ، قليل او كثير ، لعموميات ومجردات يمكن معرفتها والتعبير عنها بسبل أُخرى . اما الرمز فهو التعبير الوحيـــد الممكن للمرموز اليه ، نعني للمعنى الذي يماثله . فلا يمكن فهم الرمز مرة واحدة نهائية ابداً . ويقوم الادراك الرمزي بتحويل المعطيات المباشرة (الحسية واللفظية) ويحيلها شفافة ؛ إذ بدون الشفافية المتحققة هـــذه ، يصير من المستحيل المرور من مستوى الى مستوى آخر . وبالعكس فإنه دون كثرة العوالم في نظرة صاعدة كما ألمحنا الى ذلك ، ينعدم التأويل الرمزي لإنعدام المعنى والمحل ، وهـذا التأويل يفترض حكمة إلهية تتماثل فيها العوالم بعضها مع بعض ، العوالم الغيبيـة والروحية ، والكون المكبر او الانسان الكبير ، والكون المصغر . ولقد اتسمت فلسفة «الاشكال الرمزية» هذه ، ليس بفضل الحكمة الالهية الاسماعيلية وحدها فحسب ،

=والعدد لاول وهلة ، امارة منحى علمي ، لكنه يذهب في تصور الاعداد مذهب الاسماعيليـة واخوان الصفاء ومن قبلهم فيثاغورس ، فيجعلها ذات خواص سحرية . انظر في هـذا الشأن عبد الرحمن بدوي : الالحاد في الاسلام .

وانما فضل ملا صدرا ومدرسته التي قدمت في سبيل ذلك جهداً رائعاً .

ولا بد من ان نضيف الى ذلك ما يلي: ان الخط الفكري الذي يتممه التأويل، والنمط الذي يفترضه من الادراك ، يتعلق كله بنموذج عام من الفلسفة والثقافة الروحانية . ويضع التأويل المخيلة الواعية قيد العمل ، تلك المخيلة التي سنرى الفلاسفة الاشراقيين وملا صدرا خاصة ، يظهرون عملها المتميز وقيمتها المعرفية بالحاح شديد . فليس القرآن وحده ولا الانجيل وحده كذلك ، هو الذي يضعنا امام هذا الامر القاطع ، من انه بالنسبة لهذا العدد او ذاك من القراء المتأملين في القرآن والانجيل ، يحمل النص معانٍ اخرى ، خلاف ذلك المعنى المكتوب في الظاهر . ولا نظن ان في ذلك بنياناً ذهنياً اصطناعياً، وانما نفاذاً ابتدائياً قاطعاً مثل ادراك الصوت او اللون . ونحن نجد قسماً كبيراً من الادب الفارسي على هذا الغرار ، ملاحم صوفية وأشعاراً وجدانيـــة ، ابتداءً بقصص السهروردي الرمزية ، حيث يوسّع هو نفسه المثـــل الذي أعطاه ابن سينا . وفي « ياسمين العشاق » لروزبهان الشيرازي، شهادة بادراك المعنى اللدني لجمال الكائنات تمتد من طرف الكتاب الى طرفه الآخر ، اذ يمارس المؤلف فيها تأويلا طوعياً أساسياً ومستمراً للأشكال الحسية . فأي من فهم روزبهان وعرف ان الرمز ليس المجازية ، لم يدهش ابداً عندما يعلم ان عديداً من القراء الايرانيين يخلصون من اشعار مواطنه الكبير حافظ الشيرازي الى معنى صوفي .

وبالغاً ما بلغ المجاز هذه الاعتبارات ، فانها تجعلنا ، ونحن نحدد المستوى الذي به يفهم النص القرآني ، نستكشف ما يحمله القرآن للتأمل الفلسفي في الاسلام. واذا كانت الآيات القرآنية قد استطاعت ان تدخل في برهان فلسفي، فذلك لأن العلم العرفاني نفسه ، يدخل هو الآخر في علم النبوة (انظر الفصل الثاني)، ولأن «علمنة الميتافيزيقا»، وكذلك العلمنة التي تمتد جذورها في الغرب الى المدرسية ، لم تحدث ابداً في الاسلام .

والآن ، اذا كانت الصفة النبوية لهذه الفلسفة قد تغذت من هذا الينبوع

[التأويل القرآني] ، فلأن السَّند يرث من ماض يعطيه حياة جديدة وتطوراً اصيلاً ، ولأن الآثار الاساسية لهذا الماضي ، قد نقلت اليها بفضل جهد عدة أجيال من المترجمين .

٢ – الترجمات

موضوع الكلام هنا ظاهرة ثقافية ذات اهمية رئيسية . نستطيع ان نعرّفه بأنه ادماج الاسلام ، مأوى الانسانية الروحية الحياتي الجديد ، لكل ما وصلت اليه الثقافات التي سبقته في الشرق والغرب . من هنا فان ثمة مدى ضخماً يرتسم امامنا : الاسلام يقوم بتسلم إرث اليونان (وفيه الحقيقي من الآثار وفيه المنحول) ثم ينقل هذا الميراث ، نتيجـــة لعمل مترجمي مدرسة طليطلة ، الى الغرب في القرن الثاني عشر . وانه ليمكن مقارنة غزارة ونتائج هذه الترجمات من اليونانية الى السريانية ، ومن السريانية الى العربية ، ومن العربية الى اللاتينية ، بترجمات الفقه البوذي الماهاياني ، من السنسكريتية الى الصينية ، او بالترجمات التي تمت في القرنين السادس والسابع ، بسبب نزعة شاه أكبر الاصلاحية ، من السنسكريتية الى الفارسية .

وبإمكاننا تمييز مركزين للعمل : ١ – فلدينا اعمال السريان من جهة ، نعني العمل الذي تم بين شعوب غرب وجنوب الامبراطورية الايرانيــة الساسانية من الآراميين . وهذه الاعمال تدور أساساً حول الفلسفة والطب . وفيما عدا ذلك فان المراكز التي تبوأها النسطوريون في عـــلم المسيحية وفي التأويل ، (وذلك بتأثير اوريجين على مدرسة الرّها) لا يمكن نكرانهـا وخصوصاً في مبحث عن مسائل علم الامامة عند الشيعة مثلاً . ٢ – ولدينا من جهة ثانية ما يمكن تسميته بالتقليد اليوناني – المشرقي في شمال وشرق الامبراطورية الساسانية ، والتي تدور أعمالها بشكل رئيسي حول الكيمياء السحرية ، وعلم الفلك ، والفلسفة ، وعلوم الطبيعة بما في ذلك « العلوم السرية » التي تشكل جسماً واحداً مع هـــذه النظرة الى الكون .

١ — ولا بد من ان يكون تاريخ وتقلبات اللغة السريانية حاضراً في أذهاننا، ولو باختصار على الاقل ، اذا ما اردنا ان نفهم الدور الذي لعبه السريان كمعرفين للفلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية .

فقد تأسست «مدرسة الفرس» الشهيرة في الرها ، في اللحظة التي كان يُسلّم الامبراطور جوفيان فيها الفارسيين ، مدينة نصيبين (حيث ظهر اول مترجم للآثار الفلسفية اليونانية الى السريانية تحت اسم بروبيس) . وفي السنة ٤٨٩ أقفل الامبراطور البيزنطي زينون هذه المدرسة (مدرسة الرها) بسبب نزعتها النسطورية. إلا ان بعض الاساتذة والتلامذة ، ممن ظلوا أوفياء للنسطورية لجأوا الى نصيبين حيث أسسوا مدرسة جديدة أصبحت فيما بعد ، مركزاً لاهوتياً وفلسفياً . وبالاضافة الى ذلك فقد أسس الملك الساساني كسرى انوشروان (٥٢١ — ٥٧٩) مدرسة في جنديسابور في جنوب الامبراطورية الفارسية وكان أساتذتها في غالبيتهم من السريان . ومن جنديسابور هذه احضر الخليفة المنصور الطبيب جورجيوس بن بختيشوع . فاذا اخذنا بعين الاعتبار ان الامبراطور جوستنيان أقفل مدرسة أثينا في سنة ٥٢٩، وان سبعة من الفلاسفة الأفلوطينيين المتأخرين لجأوا الى ايران،تكوّن لدينا عدد من عناصر الموقف الفلسفي واللاهوتي في العالم المشرقي غداة الهجرة أي في سنة ٦٢٢ .

والاسم الكبير الذي يسود هذه الحقبة هو اسم « سرجيوس الرأس عيني » (توفي في القسطنطينية سنة ٥٣٦) . فقدكان ذا حيوية خصبة حقاً ، وبخلاف بعض الآثار الشخصية ، ترجم هذا الراهب النسطوري قسماً كبيراً من آثار جالينوس وآثار ارسطو المنطقية الى السريانية . ولا بد لنا ونحن نؤرخ لهذه الحقبة من ان نمسك بأسماء : بود[1] (مترجم كليلة ودمنة الى السريانية)

---

(١) بود : هو (البريدوط بود) ، كاهن مسيحي نقل كتاب كليلة ودمنة من الفهلوية الى السريانية ؛ وقد عثر على نسخة الكتاب المستشرق الالماني (سوسين) سنة ١٨٧٠ في بلدة ماردين .

و أخودُميّه [١] (٥٧٥) ثم أسماء سيوبخت [٢] (٦٦٧) و يعقوب الرهاوي (٦٣٣ — ٧٠٨) وجورجيوس « اسقف العرب » (٧٢٤) من بين الكتاب السريان اليعاقبة . وبخلاف المنطق الذي أهدى فيه بولس الفارسي [٣] رسالة الى الملك الساساني كسرى انوشروان ، فقد كانت مجامع الحكمة المرتبة على شكل تاريخ فلسفة هي التي أثارت اهتمام الكتاب والمترجمين السريان. ونظراً لانشغالهم بعقيدة النفس الافلاطونية فقد كان الحكماء اليونان وخصوصاً أفلاطون، يمتزجون عندهم بوجوه الرهبان الشرقيين. ومما لا شك فيه هو ان الفكرة المكوّنة في الاسلام عن « الأنبياء اليونان » لم تكن بدون تأثير ، علماً بأن الحكماء الاغريق يأخذون إلهامهم من « مشكاة الانوار اللدنية » .

وعلى ضوء هذه الترجمات اليونانية — السريانية ، بدأ مشروع الترجمات منذ القرن الثالث للهجرة ، كاستمرار اوسع وأكثر منهجية لعمل أثار الاهتمام في السابق وأرضى ذات الاغراض الحالية اكثر مما بدا تجديداً . ولقد كان في شبه الجزيرة العربية وفي الفترة السابقة للاسلام ، عدد كبير من الاطباء النسطوريين من خريجي جنديسابور .

وقد تأسست بغداد في سنة ١٤٨ هـ ــ ٧٦٥ م . وفي سنة ٢١٧ هـ الموافقة لسنة ٨٣٢ م بنى الخليفة المأمون بيت الحكمة وائتمن يحيى بن ماسويه (٢٤٣ هـ ٨٥٧ م)

---

(١) أخودميه : من المترجمين اليعاقبة ايضاً . انظر فيه ملاحظات نلينو في «الشرق الحديث» مجلد ١٠ ص ٥٠ .

(٢) سيوبخت : هو سويرس سيوبخت توفي عام ٦٧٧ . كان يعقوبي المذهب وتتلمذ عليه يعقوب الرهاوي واثناسيوس البلدي .

(٣) بولس الفارسي : هو نصراني نسطوري وكان ملماً بالمعارف الفلسفية ويعمل في خدمة كسرى أنوشروان . والكتاب المقصود هو كتاب في المنطق وكتب بالسريانية . أما من حيث المضمون فان الكتاب يميل الى تقديم العلم وبالتالي الفلسفة على الدين. انظر خصوصاً ما يقوله « ده بور» فيه في ترجمته العربية ص ٢٨ ، والتعقيب القيم الذي يعقب الاستاذ ابو ريده به عليه. وفيه يميل ابو ريده ، متابعاً في ذلك بول كراوس، وعبد الوهاب عزام في تقديمه لكتاب كليلة ودمنة، الى القول بأن بولس هذا هو نفسه برزويه الطبيب الذي يتحدث ابن المقفع عنه في كتاب كليلة ودمنة.

عليه ، الى ان خلفه تلميذه الخصب الشهير حنين بن اسحق ، المولود في الحيرة من عائلة ترجع بنسبها الى القبيلة العربية المسيحية عبَّاد (من ١٩٤ هـ — ٨٠٩ م الى ٢٦٠ هـ — ٨٧٣ م) . وكان حنين أشهر مترجم للمؤلفات اليونانية الى السريانية والعربية دون أدنى شك ، وتقتضي الامانة علينا ان نضيف إسم ولده اسحق بن حنين (توفي سنة ٩١٠م) وابن أخيه حبيش بن الحسن الى جانب اسمه. لقد ُوجد مركز حقيقي للترجمات قام به فريق، يوفق او يترجم، من السريانية الى العربية في الغالب، أو من اليونانية الى العربية مباشرة في النادر من الاحيان. وما ان كان القرنان الثالث والرابع، حتى كانت الاصطلاحات الفنية كلها، سواء في اللاهوت او في الفلسفة ، قد توفرت للعربية . ويجب ألا ننسى ، برغم هذا ، ان المفاهيم قد اصبحت تعيش الآن بحياة عربية خالصة (بالرغم من انها ذات اصل أعجمي معرَّب) . ولهذا فان التمسك بالقاموس اليوناني عند ترجمة المصطلحات الفنية للمفكرين الأكثر تأخراً من الذين كانوا لا يعرفون اليونانية ، يمكن ان يقود الى حماقات كبيرة .

وثمة أسماء اخرى لمترجمين آخرين لا بد من الاشارة اليهم : فلدينا يحيى بن البطريق (مطلع القرن التاسع الميلادي) وعبد المسيح بن عبد الله بن الناعمة الحمصي (من النصف الاول من القرن التاسع) وهو مساعد الفيلسوف الكندي ، ومترجم سوفستيقا وفيزيقا ارسطو واللاهوت الشهير المنسوب الى ارسطو . ولدينا الاسم اللامع لقسطا بن لوقا (ولد حوالي سنة ٨٢٠ م ومات مسناً جداً حوالي سنة ٩١٢ م) وهو من اصل بعلبكي (الهليوبوليس اليونانية في سوريا) وكان من سلالة يونانية مسيحية . وهو فيلسوف وطبيب وفيزيائي ورياضي ترجم شروح الاسكندر الأفروديسي ويوحنا فيلوبون على فيزيقا ارسطو ، وبعض الشروحات الجزئية عن الكون والفساد ورسالة في الـ *Placitis Philosophorum* المنحول على بلوتارك . ونجد بين مؤلفاته الشخصية رسالته عن الفرق بين الروح والعقل ، وهي معروفة بشكل خاص ، وكذلك بعض أبحاثه ، عن العلوم الخفية ، حيث تشبه شروحاته ،

وبشكل مثير ، أبحاث علماء نفس الشفاء في ايامنا هذه .

ولا بدمن ان ننوه هنا ايضاً، في القرن العاشر، بأبي بشر متى القنائي (توفي سنة ٩٤٠م) والفيلسوف النصراني يحيى بن عدي (توفى سنة ٩٧٤ م) وتلميذه ابو الخير بن الخمّار (ولد سنة ٩٤٢ م) وكلهم من القرن العاشر. ويقتضي ان ننوّه بشكل خاص بأهمية مدرسة صابئة حران التي أُقيمت بجوار الرها ، الذين يفيض الجريطي المنحول بالاشارات الدقيقة الى ديانتهم الفلكية ، والذين كانوا يصعدون بنسبهم الروحي (مثل السهروردي فيما بعد) الى هرمس وعاذيمون [1] ؛ وتشارك عقائدهم المعتقدات الدينية الكلدانيـة الفلكية القديمة ، والدراسات الرياضية والفلكية والروحانية ، ونوعاً من الافلوطينية الفيثاغورية الجديدة . وقد كان بينهم عدد من المترجمين النشيطين من القرن الثامن حتى القرن العاشر ؛ ولكن الاسم الاكثر شهرة بينهم هو اسم ثابت بن قرة (٨٢٦ - ٩٠٤) وكان من أتباع الديانة الفلكية الورعين ، وهو مؤلّف ممتاز ، ومترجم للعديد من المؤلفات الرياضية والفلكية .

هذا وانه ليستحيل علينا الدخول في تفصيلات هـذه التراجم اذ ان بعضها ليس سوى عناوين وردت في فهرست ابن النديم في القرن العاشر ، وبعضها لا يزال مخطوطاً لم يطبع بعد. وفي الاجمال فان المترجمين قد عنوا في اعمالهم بترجمة مجمل اعمال ارسطو بما في ذلك بعض شروح الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس (وخلاف هذين الشارحين معروف تماماً لدى فلاسفة الاسلام ، والملا صدرا يلمح الى ذلك . وقد كان للكتاب *Lambda* من الميتافيزيقا أهمية قصوى بالنسبة لنظرية كثرة الحركات السماوية) . اما ما كان معروفاً من افلاطون الحقيقي فلا يمكن مناقشته هنا ، ولكننا ننوّه هنا منذ الآن بأن الفيلسوف الفارابي (انظر

(١) عاذيمون : هو أغاثاذيمون عند المعاصرين ، وأغاذيمون عند ابن النديم وعاذيمون عند الشهرستاني . يقول الشهرستاني (الملل . ج ٢ ص ٤) : « الصابئة قالوا بعاذيمون وهرمس وهما شيث وادريس عليهما السلام ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء . ويقول : « ونقلت الفلاسفة عن عاذيمون انه قال المبادىء الاولى فيه (الملل . ص ٤٥).

الفصل الخامس) ، قد كتب مبحثاً قيماً عن فلسفة أفلاطون متحدثاً عن كل حواراتـه على التوالي وهو يطبق منهجاً مماثلاً على فلسفة ارسطو .

ولا بد من تأكيدنا على الاثر الكبير الذي كان لبعض المؤلفات المنحولة. فثمة اولاً لاهوت«ارسطو» الشهير وهو كما نعلم ليس سوى شرح لآخر ثلاث من تاسوعات أفلوطين نقلت عن ترجمة سريانية تعود الى القرن السادس ، وهي الحقبة الـتي ازدهرت فيها الافلاطونية المحدثة على يد النساطرة في بلاط الساسانيين. (والى هذه الحقبة نفسها ، يعود مجمل الكتابات المنسوبة الى ديونسيوس الأيروباجي). ويفسر هذا المؤلَّف، الذي هو في اساس الافلاطونية المحدثة في الاسلام، ارادة الجمع عند العديد من الفلاسفة بين ارسطو وافلاطون. ومع هذا فان كثيرين أبدوا شكوكاً حول نسبته وفي مقـدمتهم ابن سينا (الفصل الخامس) ، فيما وصلنا من « الاشارات » التي تعطي ايضاً معلومات دقيقة عما يمكن ان تكوّنه فلسفته المشرقية (طبعة عبد الرحمن بدوي مع بعض شروح وأبحـاث الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس. القاهرة ١٩٤٧) . وقد وجد الفلاسفة المتصوفون في ذلك المقطع الشهير من التاسوعات « وأحياناً أفيق الى نفسي[1] » نموذجاً من المعراج النبوي أحدثته التجربة الصوفية كما رأت فيه نموذج الرؤيا التي تتوج جهد الحكيم الالهي الغريب المتوحد . هـذا « الاعتراف الذهولي » في التاسوعات ، ينسبه السهروردي الى افلاطون نفسه وأثره بيّن عند مير داماد (١٠٤١/١٦٣١). ويكرس قاضي سعيد القمي (من القرن السابع عشر) في ايران شرحاً للاهوت

يقصد المؤلف الى هذا المقطع من « تاسوعات » أفلوطين : « إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانباً وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً اليها خارجاً من سائر الاشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً. فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الالهي، ذو حياة فعالة». وهذا الكلام يرد تحت عنوان « كلام له يشبه رمزاً في النفس الكلية » . (الميمر الاول - في النفس ص ٢٢) . وقد جمع التاسوعات فرفوريوس الصوري وترجمها الى العربية عبد المسيح ابن الناعمة الحمصي وأصله لاحمد بن المعتصم الفيلسوف « الكندي » . وسمي الكتاب يوم ترجم بكتاب « اثولوجيا او القول على الربوبية » ونحل على ارسطو .

ارسطو (القسم الثالث نفس المرجع) .

وقدنالت ترجمة *Liber de Pomo* [التفاحة] الفارسية وهي لأفضل الدين الكاشاني من القرن الثالث ، وتلميذ نصير الدين الطوسي ، (وهو كتاب يظهر فيه أرسطو المحتضر امام تلاميذه بدور سقراط في فيدون) ، إقبالاً كبيراً . وينبغي ان نوه اخيراً بكتاب منسوب الى ارسطو ايضاً ، (كتاب في الخير الخالص[١]) (ترجمه الى اللاتينية في القرن الثاني عشر جيرار دي كريمون تحت عنوان *Liber de causis* او *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*) وهو في الواقع مختارات من *Elemantatio theologica* للافلوطيني أبرقلس (طبعه ايضاً عبد الرحمن بدوي مع نصوص اخرى من كتاب *Tétralogies* وهو كتاب في الكيمياء السحرية منسوب الى افلاطون . القاهرة ١٩٥٥) .

وانه ليستحيل علينا هذا التنويه بما نحل على افلاطون وعلى بلوتارك وعلى بطليموس وفيثاغورس ، ولكننا نشير الى انهم كانوا ينابيع أدب غزيرة في الكيمياء السحرية والخصائص الطبيعية والفلك . ونحن نرى لزاماً علينا ان نحيل الى اعمال جوليوس روسكا وبول كراوس .

٢ – فالى جوليوس روسكا بالذات يعود الفضل في ابطال وردّ المفهوم المحدود للأشياء الذي ظلّ راجحاً زمناً طويلاً . واذا كان السريان هم الوسطاء الأساسيون في الفلسفة والطب إلا انهم لم يكونوا الوسطاء الوحيدين ، ذلك ان التيار الذاهب

---

(١) كتاب « الخير المحض » من الكتب المنسوبة خطأ لارسطو . مؤلفه الحقيقي «ابرقلس». راجع البحث القيم الذي عرض فيه الدكتور عبد الرحمن بدوي لآراء جميع المستشرقين الذين بحثوا في هذا الكتاب . (الافلاطونية المحدثة عند العرب ، دراسات اسلامية - ١٩ -) . يقول الدكتور بدوي : « عرفت اوروبا اللاتينية كتاب « الخير المحض » في الربع الاخير من القرن الثاني عشر (السادس للهجرة) وعرفته انه لأرسطاطاليس لا لأبرقلس ولا لاي محدث يهودي او مسلم . ومنذ هذا التاريخ اصبح يدرس على انه من عمد الهيات ارسطاطاليس . وعن طريقه دخل ابرقلس والافلاطونية المحدثة في عهد مبكر جداً التفكير الفلسفي في العصور الوسطى المسيحية ، كما حدث تماماً في التفكير الاسلامي بفضل كتاب « اثولوجيا ارسطاطاليس » (ص ٢) .

من الرافدين الى ايران لم يكن التيار الوحيد . فينبغي ألا ننسى الدور الذي لعبه العلماء الايرانيون قبلهم في بلاط العباسيين وخصوصاً في الفلك . وكذلك فان وجود بعض المصطلحات التقنية الفارسية (النشادر مثلاً وهي الأمونياك) يظهر أفضلية البحث عن الوسائط بين كيمياء اليونان السحرية وكيمياء جابر بن حيان في مراكز التقاليد اليونانية المشرقية في ايران عما في سواها .

ولقد اضطلع نوبخت الفارسي و « ما شاء الله » اليهودي بمسؤوليات مدرسة بغداد مع ابن ماسويه . وعمل ابو سهل بن نوبخت مديراً لمكتبة بغداد ابان خلافة هرون الرشيد ومترجماً لعدة اعمال فلكية من الفهلوية الى العربيــة . وهـذا الفصل من الترجمـات (الفهلوية) (او الفارسية الوسطى) الى العربية ذو أهمية كبرى. (اذ ان مؤلفات طينقروس البابلي[1] و *Vettius Valens* الرومي [2] الفلكية ، كانت قـد ترجمت الى (الفهلوية) . اما ابن المقفع فقد كان واحداً من اشهر المترجمين ، وهو فارسي ترك الزرادشتية الى الاسلام . وثمة عدد كبير من العلماء الأصليين من طبرستان وخراسان او باختصار ، من ايران الشمالية الشرقية او ما يسمى «بايران الخارجية» في آسيا الوسطى ، ممن يقتضي التنويه بهم كعمر بن فرّوخان الطبري (صديق يحيى البرمكي) وفضل بن سهل من سرخس في جنوب (مرو) ومحمد بن موسى الخوارزمي اب الجبر العربي (ويعود بحثه في الجبر الى سنة ٨٢٠ م تقريباً) إلا انه بعيد عن ان يكون عربياً ُبعْدَ بلده — خوارزم عــن مكة ، (وخـالد المرورودي) وحبش المروزي) (نسبة الى مرو) و (احمد الفرغاني) (وكان لاتين القرون الوسطى

(١) هو تينكلوس البابلي عند ابن النديم او طينقروس . (ص ٣٩١ ط. مصر) وللأول كتاب « الوجوه والحدود » وللثاني كتاب « المواليد على الوجوه والحدود » . وربما كان هو نفسه «تينكلوش البابلي» الذي يذكره القفطي في ص ١٠٤ من تأريخ الحكماء، او « طينقروس» الذي يذكره في صفحة ٢١٨ . ونص القفطي مأخوذ بحرفيته عن الفهرست » .

(٢) هو « فاليس الرومي » عند ابن النديم في صفحة ٣٩٠ من الفهرست ط. مصر . وهو فلكي له كتاب « المدخل الى صناعة النجوم » وكتاب « المواليد » وهو « فاليس المصري » و « آليس الرومي » عند القفطي صفحة ٢٨١ من تأريخ الحكماء .

يعرفونه باسم *Alfraganus*) لأنه من فرغانـــة بأعالي ياكسارت وابو مشعر البلخي (*Albumasar* عند اللاتين) وكان من باكتريان المعروفة ببلخ .

وعند ذكر بلخ تتحرك بخاطري ذكرى تلك العائلة الفارسية (البرامكة) التي جاءت على رأس اعمال الخلافة من سنة ٧٥٢ الى ٨٠٤ م، مجددة لتلك الدفعة من الفارسية . كان اسم جدهم برمك ومعناه الحسب الوراثي لكبير كهان معبد نوبهار البوذي في بلخ (او *nova vihâra* بالسنسكريتية) حيث حولته الاسطورة الى معبد للنار . ولقد استمر كل الذي اخذته بلخ (ام المدن) من الثقافـــة اليونانية والبوذية والزرادشتية والمانية والمسيحية والنسطورية خلال العصور . (وقد أعاد برمك بناءها سنة ٧٢٦ عندما دمرت) . وباختصار فلقد اتخذت الكيمياء السحرية والرياضيات والفلك والتنجيم والطب وعلم المعادن، ومعها ادب منحول كامل ، مقراً لها في المدن المنتشرة على طريق الشرق الكبرى ، الطريق الـــتي سبق ان اتبعها الاسكندر .

وكما ألمحنا أعلاه ، فان وجود عدة مصطلحات تقنية فارسية بالعربية يجبرنا على ان نبحث عن مصادرها في الاراضي الفارسية الشماليـــة الشرقية وفي الفترة السابقة لدخول الاسلام. من هذه المدن، ومن وسط القرن الثامن بدأ سير الاطباء الكيماويين والفلكيين نحو مقر الحيـــاة الروحيـــة الجديد الذي خلقه الاسلام . وتلك ظاهرة مفهومة . فكل هذه العلوم (كيمياء ، فلك الى آخره) تشكل جسماً واحداً مع هذه النظرة الى الكون التي لم تسع الارثوذكسية المسيحية الا الى تدميرها، لأن الحالة في المشرق كانت مختلفة عن الحالة في الامبراطورية الرومانية (الشرقية والغربية) . وكلمـــا اتجهنا نحو الشرق كلما ضعف أثر الكنيسة الكبرى . (من هنا كان يحسن في مقابل ذلك، لقاء النسطوريين) . ولقد كان مصير ثقافة برمتها في الميزان ، تلك الثقافة التي يسميها اشبنغلر « الثقافة السحرية » ثم يضيف اليهـــا لسوء الطالع الصفة العربية ، وهي صفة لا تطابق المحتوى المراد اطلاقاً . وانه لمن سوء الحظ ، كما يأسف لذلك (روسكا) ان يتوقف أفق

علم لغتنا الكلاسيكية عند حد لغوي دون ان يميز بين ما هو مشترك بين هـذه الجهة والاخرى .

وتوصلنا الملاحظة السابقة، ونحن نتكلم عن ترجمات السريان لفلاسفة اليونان والاضافة العلمية التي حملها فرس الشمال الشرقي الى ان ثمة امراً ناقصاً ولا بد من أن نضيفه اليها وهو ما نشير اليه باسم المعرفة الذوقية او الغنوصية . فثمة أمر مشترك بين الغنوصية المسيحية في اللغة اليونانية والمعرفة الذوقية والغنوصية في اليهودية والاسلام ، وبين عرفان الشيعة والاسماعيلية . فلقــد ابتدأنا الان ، وأكثر من أي وقت مضى ، بمعرفة آثار العرفان المانوي والمسيحي الواضحة ، في العرفان الإسلامي؛ ويقتضي ألا نغفل استمرار العقائد (التيوسوفية) الحكمية الالهية لفارس الزرادشتية القديمة ، فبعد ان أدمجتها عبقرية (السهروردي) في بنيان الفلسفة الاشراقية (انظر ترجمته في الفصل السابع من هذا الكتاب) رسخت ولم تعد تغيب حتى أيامنا هذه .

يسمح لنا ، كل هذا ، بأن نتبصر بموقف الفلسفة الاسلامية من خلال نور جديد . وفي الواقع فلو ان الاسلام لم يكن سوى الدين الشرعي ، دين الشريعة ، لما وجد الفلاسفة مكانهم فيه ، ولوجدوا أنفسهم امامباب مشتبه ، وعلى كل فانهم لم يتوانو في اثبات ذلك طيلة قرون طويلة خلال الصعوبات التي واجهتهم مع الفقهاء . ومن جهة ثانية فاذا اعتبرنا ان الاسلام المتكامل ليس الدين الشرعي الظاهر البسيط ، وانما ذلك الكشف والدخول واظهار الحقيقة المستورة او الباطن ، اذن لأخذت الفلسفة والفيلسوف معنى آخر تماماً . وعلى كل فقليلاً ما نظر اليه من خلال هذا الوجه . ومع هذا فان التعريف المطابق لدور الفلسفة يجب ان يؤخذ من تأويل حديث « القبر » الشهير كما يرد عند الشيعة الاسماعيلية اصحاب العرفان الاصيلين في الاسلام . الفلسفة هنا هي القبر الذي يجب ان يموت فيه اللاهوت ليبعث من معرفة ذوقية غنوصية ، في عرفان .

ولكي تعرف الشروط التي سمحت للغنوصية بالاستمرار في الاسلام ، فلا بد من ان تعود لما أشرنا اليه من غياب ظاهرة الكنيسة ومنشآت اخرى مثل

الجامع، كما اشرنا لذلك في فقرة سابقة، وأنت تجد لدى هؤلاء العرفانيين ظاهرة اخرى هي ظاهرة الامانة «لرجال الله» للائمة الهادين. ولهذا فانه يجب ان يمثل هنا اولاً، وللمرة الاولى في ترسيمة تاريخ الفلسفة الاسلامية مبحث عن هـــذه الفلسفة النبوية التي هي الصورة الاصيلة والثمرة الآنية للوجدان الاسلامي .

وبحث مثل هذا لا تمكن تجزأته . واذن فإنا نعطي هنا محاولة اجماليــة في التشيع في شكليه الاساسيين . ونحن لا يمكننـــا ان نسأل خيراً من المفكرين الشيعة (حيدر آملي ـ ميرداماد ـ ملا صدرا الـــخ ...) توضيحاً لمقالات الأئمة المعصومين العقائدية، اذ لا بد لبحثنا من تجسيد العناصر التي تمتد من القرن الاول حتى التاسع الهجري ونحن لا نقصد من هـذا إلا تعميق المسألة الجوهرية التي طرحناها منذ البداية .

الفصل الثاني

التشيُّع

والفلسفة النبوية

ملاحظات أولية

لعلّ الدلالات التي بحثناها سابقاً ، وهي المتعلقة بتأويل القرآن باعتباره منبعاً للتأمل الفلسفي ، قد أوحت سلفاً بأنه يكون غير سليم ان نعود بترسيمة الحياة الروحية ، وحياة التأمل الفلسفي في الاسلام الى الفلاسفة المتهلينين (أو الآخذين بالهلينية) والى لاهوتيي الكلام السنّة والصوفية . وقد كان من الملاحظ في المباحث العامة المتعلقة بالفلسفة الاسلامية ، ان الدور والأهمية القاطعة التي كانت للفكر الشيعي في ارتقاء الفكر الفلسفي في الاسلام، لم تؤخذ بعين الاعتبار اطلاقاً. لا بل كان بين صفوف المستشرقين حيالها بعض التكتم والميل الذي يصل الى حد العداء ؛ وهم في ذلك على وفاق مع الجهالة التي كان يعلم الاسلام السُّنة به بعض مسائل التشيُّع الحقيقية . وليس في امكاننا الآن ، إثارة كل الصعوبات التي تحول دون وصول النصوص الينا . فان نشر بعض المصنفات الاسماعيلية الكبار لم يبدأ به إلا منذ ثلاثين سنة ، وقد ضاعفت المطبعة الايرانية من طباعة المتون الشيعية الاثني عشرية الكبرى . ومثل هذه الوضعية تستدعي بعض الملاحظات الأولية .

١) بالنظر لانعدام تناول دراسة لاهوت وفلسفة الشيعة من خلال

المتون الكبرى التي تمتد من السنن التي تركها الأئمة ، الى الشروحات التي أعطيت خلال القرون التي تلت ، فقد اكتفي بتفسيرات سياسية واجتماعية لا تتصل بغير التاريخ الخارجي وقد تنتهي الى تحريف ، واستنتاج ظاهرة التشيُّع الدينية استنتاجاً تعليلياً من امر آخر ، أي انها وباختصار، تحيلها الى امر آخر . والحال هو انه لو جمعت كل الظروف الخارجية التي تريد ، لما أعطت لا بمجموعها ولا بحاصل ضربها ، هذه الظاهرة الدينية الرئيسية . فشأنها شأن ادراك اللون او الصوت ، فلا يمكن تبديلها ولا الرجوع بها لأمر آخر . ويظل التفسير الأول والاخير للتشيُّع هو الوجدان الشيعي نفسه، بشعوره وادراكه للعالم، وهو يتكون اساساً بحسب ما تظهره لنا النصوص التي ترجع الى الأئمة أنفسهم، من ارادة الوصول الى المعنى الحقيقي للوحي الالهي . ذلك ان حقيقة الوجود الانساني نفسه ، مصادره ومصائره ، ترتبط في آخر الأمر بحقيقة معنى الوحي الالهي هذه. فاذا كانت مسألة الفهم هذه مطروحة منذ بداية الاسلام ، كان هذا بالذات هو الواقع الروحي الشيعي وكانت القضية هنا هي ان نستخلص خطوط التأمل الفلسفي ، أي نتاج الوجدان الديني الشيعي .

٢) الاسلام دين نبوي ؛ ولقد كنا ذكّرنا في الصفحات السابقة بخصائص « اهل الكتاب » وبظاهرة الكتاب المقدس . فالفكر موجه أساساً وقبل كل شيء الى الله الذي يتكشف في هذا الكتاب بالرسالة التي يمليها الملاك على النبي الذي يتلقاها؛ نعني رسالة وحدة وتعالي هذا الاله (التوحيد)؛ وهي مسألة ثبت الفلاسفة والمتصوفون امامها ثباتاً كان يبلغ بهم الى حد الدوار . اما الفكر فكان موجهاً من ناحية اخرى نحو الشخص الذي يتلقى ويبلغ هذه الرسالة ، أو باختصار، انه موجه نحو الشروط التي يفترضها هذا التلقي. وكل تأمل حول هذه المعطيات يوصل الى اللاهوت، الى علم النبوة ، الى علم الانسان (انثروبولوجيا)، والى العرفان [غنوصية] ولا مقابل لهؤلاء في أي مكان آخر اطلاقاً. انه ليقيني ان الاستعمال التصوري الذي قدمته ترجمات الفلاسفة اليونان للعربية قد أثرت على المسحة التي اخذها هذا التأمل . ولكن القضية هنا ظاهرة جزئية ، ذلك

ان ينابيع اللسان العربي تتوسع في مسائل لا يتوقعها النص اليوناني . هذا ويجب ألا ننسى ان بعضاً من كبريات مؤلفات الاسماعيليين ، كمؤلفات ابي يعقوب السجستاني مثلاً متقدمة على مؤلفات ابن سينا . فكل جدلية التوحيد والحقيقة السلبية المزدوجة والمسائل المتعلقة بعلم النبوة ناجمة من معطيات خاصة لا مقابل ولا مثال يوناني لها. وبالاضافة الى ذلك فإنا لا نزال نعلم ان علم النبوة، ونظرية المعرفة النبوية تتوج غنوصية كبار الفلاسفة الآخذين بالهلينية من أمثال الفارابي وابن سينا .

٣) ولقد غذى الفكر الشيعي ، ومنذ البداية ، الفلسفة ذات النموذج النبوي وأعني به النموذج الذي يتعلق بالدين النبوي. والفلسفة النبوية تلح بدورها على فكر لا يسوّر نفسه لا بالماضي التاريخي ، ولا بالحرف الذي يثبت التعليم تحت أشكال العقائد ، ولا بالافق الذي يحد ينابيع وقوانين المنطق العقلاني . وان الفكر الشيعي موجّه بفكرة الانتظار ، لكن ليس انتظار الوحي بشريعة جديدة ، وانما بالظهور التام لكل المعاني المستورة ، او المعاني الروحانية للايحاءات الالهية . وانتظار ظهور الامام الغائب (إمام هذا الزمن ، المستور حالياً كما تقول الشيعة الاثني عشرية)، نموذج قريب من هذا الانتظار . فبعد دور النبوة التي أقفلت ،يلي دور آخر هو دور الولاية الذي يكون ظهور الإمام خاتمة له . فالفلسفة النبوية هي اذن أساساً علم معاد .

نستطيع ان نعيّن خطوط القوى في الفكر الشيعي تحت هاتين الاشارتين التاليتين . ١ً – الباطن . ٢ً – الولاية التي سيظهر معناها هنا فيما بعد .

٤) ولا بد من ان نأخذ كل نتائج هذا الخيار الاصلي القاطع الذي أشرنا اليه امام هذه المعضلة [1] : فهل يمكن ان نوقف الدين الاسلامي على التفسير الفقهي الشرعي ، أي هل يمكن ان نوقفه على الشريعة والظاهر ؟ وحيثما كان

---

(١) او « الابلاس » كما يوردها الشيخ العلايلي في المرجع مقابلاً لكلمة *Dilemme* ص ٢٧ ثم يستبدلها في صفحة ٦٤ باحراج وفي صفحة ٦٥ يثبت لها كلمة « الكسر » التي كان يستعملها مناطقة الباطنية .

الجواب بالايجاب لم يعد ثمة مجال للكلام عن فلسفة فيه ، ام ان هـذا الظاهر ، هذا الامر الخارجي الذي يدعون انه يكتفي بنفسه في تنظيم الحيـاة العملية ليس سوى غلاف لأمر آخر ، ليس سوى غـلاف لباطن ولشيء داخلي ؟ فاذا قلنا نعم بات كل معنى السلوك العملي متغيراً ، ذلـك ان نص الدين الوضعي ، نص الشريعة ، لا معنى له إلا في الحقيقة ، أي في الواقع الروحي الذي هو المعنى الباطن للوحي الالهي . والحال هو ان هـذا المعنى الباطن ليس بالشيء الذي يمكن بنيانه بواسطة المنطق ، وبالقياسات الكبرى ، او بالجدل الدفاعي كما في « علم الكلام » ، وذلك لأنهم لا يرفضون الرموز ولا يمكن تبليغ المعنى المستور إلا بواسطة علم هو إرث روحي « علم إرثي » . وهذا الإرث الروحي هو ما تمثله المجموعة الضخمة من تعاليم أئمة الشيعة بصفتهم ورثة للأنبياء (وهي تشكل ستة وعشرين مجلداً في اربعة عشر حجماً من طبعة المجلسي) . وعندما يستعمل الشيعة مصطلح سنة فان شأنهم في هذا الاستعمال يختلف عن شأن اهل السنة فيه ، اذ انه من المفهوم عند الفريق الاول ان هذه السنة تحتوي على تعاليم الائمة بتمامها.

وكان كل إمام ، الواحد تلو الآخر ، وكل بدوره ، قيّماً على الكتاب وعلى القرآن ، يفسره ويبلغ تلاميذه المعنى الباطن للوحي . وهـذا التعليم هو ينبوع الباطنية في الاسلام . ولدينا أنه لا يستقيم البحث في الباطنية مع غض النظر عن التشيُّع ، وانها لمغايرة لها مثيلها في الاسلام ، وفي الاسلام السني بالطبع ، ولكن لعل المسؤولية الاولى ، تقع على عاتق الأقلية الشيعية من الذين تجاهلوا ، او اهملوا التعاليم الباطنية للأئمة مبررين ذلك بمحاولة جعل التشيُّع مذهباً خامساً يقف الى جانب المذاهب الفقهية الكبرى الاربع من مذاهب اهل السنة ، ولو أدى ذلك الى جذع التشيُّع ذاته . ثمة وجه من اروع وجوه التشيُّع ، نجده كامناً في تلك المعركة التي قادها اولئـك الذين اضطلعوا ، على كر الايام ، بالحفاظ على كلية التشيُّع وتمامه ، من امثال حيدر آملي و ملا صدرا الشيرازي وجماعـة المدرسة (الشيخية) والعديـد من أجلاء شيوخ هذه الايام تساعدهم في ذلك تعاليم الائمة نفسها .

٥ / ان دور النبوة مقفل ، وقـــد كان محمد « خاتم الأنبياء » وآخر اولئك الذين جاءوا للانسانية بشريعة جديـدة (كآدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى) . اما عند الشيعة فقد كان أجـلُ النبوة النهائي موعداً لابتداء دور جديد هو دور الولاية او « الامامة » . وبتعبير آخر يمكن القول ان لعلم النبوة متمم ضروري هو علم الامامة ؛ وهذا ، بدوره ، له تعبير مباشر هو «الولاية» . اما كلمـة «الولاية» هذه، فمن العسير علينا ان نجد لها تعبيراً واحداً (بالفرنسية) ينمّ عن مجمل ما تحتويه ، فهي تظهر بوفرة ، ومنذ البداية ، في تعاليم الأئمـــة أنفسهم، اذ غالباً ما يتردد في النصوص الشيعية « ان الولاية هي باطن النبوة ». في الواقع ان هذه الكلمة تعني « الصداقة ، والحماية » ؛ فأولياء الله (« دوستان خدا » ، كما يقال بالفارسية) هم « أصدقاء الله » و « أحبّاء الله » ؛ بل ان الأنبياء والأئمة ، هم بالمعنى الدقيق للكلمة ، نخبـــة الانسانية أي النخبة التي يكشف لها الالهام الالهي عن اسرار الالوهة . وهذه « الصداقة » التي يخصّهم بها الله، تؤهلهم لأن يكونوا « هداة » روحيين للانسانية جمعاء . وهم بهذا يهدون من يستجيب لهم من أشياعهم ، بأمانة الصديق الوفي ، حتى يصل الى معرفـــة نفسه ويشارك من ثمّ ، في ولايتهم . ففكرة الولايـــة توحي اذن ، وبشكل أساسي ، بالتوجيه التعليمي للامام ، الذي يتخذ سمة المعرّف بأسرار العقيدة ؛ وهي تتضمن ، على حدّ سواء ، فكرة المحبة وفكرة المعرفة ، تلك المعرفة التي هي بذاتها معرفة مُنجّية [١] . ومن هذه الوجهة بالذات يكون المذهب الشيعي هو المذهب الغنوصي الحق في الاسلام .

ان دور « الولاية » اذن هو دور الامام يعقب النبي ، نعني دورة الباطن يعقب الظاهر ، والحقيقة تتلو الشريعة . ولسنا هنا في معرض الكلام عن معلّم عقائدي (اذ ان الامام عند الشيعة الاثني عشرية غائب حالياً) بل انــــه لمن

---

(١) هذه الصفة ترجمة لما ورد في المتن الفرنسي بـ *Salvifique* ، و *Salvare* تعني باللاتينية « خلص » و « نجى » فهي معرفة مخلصية او منجية .

الافضل ان نتكلم عن تزامن الشريعة والحقيقة ، عوضاً عن الكلام على تعاقبها ، ذلك ان هذه الاخيرة ستضاف من الآن فصاعداً على الاولى ؛ اذ ان نشوء الفرق بين فروع التشيّع سيكون ناجماً عن هـــذه القضية بالذات . وبقدر ما نحفظ التوازن بين الشريعة والحقيقة ، بين النبوة والامامة ، دون ان نفصل ما بـــين الظاهر والباطن يتكوّن لدينا التشيع الأثنا عشري ، والى حـــدّ ما ، التشيع الاسماعيلي الفاطمي . اما اذا طغى الباطن على الظاهر الى حد تعطيله ، وتقدمت الامامة على النبوة فنحن ازاء اسماعيلية ألـَموت المتطورة . واذا كان الأخـــذ بالباطن دون الظاهر ، مع كل ما ينشأ عن هـــذا الأمر ، هو ما نادى به الغلاة من الشيعة فان الاخـــذ بالظاهر دون الباطن هو جذم وانتقاص للاسلام ككلّ ، وأخذ بحرفية النص التي تلقي بما تركه النبي للأئمة من إرث (روحي) ، ذلك الإرث الذي هو الباطن .

وهكذا فان الباطن ، باعتباره محتوى للمعرفة ، والولاية ، باعتبارها مجسّدة لنموذج من الروحانية تصدر عنه هذه المعرفه كمسلّمة بديهية ، يترافقان فيعطيان في التشيع الغنوص الاسلامي وهو ما سُمّي بالفارسية « عرفان شيعي » أي الغنوصية او الحكمة الالهية الشيعية . وثمة مقارنات يمكن ان نقيمها بين هـــذه الالفاظ : فمثلُ الظاهر بالنسبة للباطن كمثل الشريعة بالنسبة للحقيقة او كمثـــل النبوة بالنسبة للولاية . ولقد طالما ترجمت كلمة « ولاية » في الغرب بـ «قداسة» وكلمة « ولي » بـ « قدّيس » . هذان المصطلحان لهما معنى كنسي واضح عنـــد الغربيين ، وليس ثمـــة من داع لنثير حول هذه الالفاظ جواً من الالتباس أو ان نخفي ما هو اصيل هنا او ثمّ ؛ بل خير لنا ان نتكلم ، كما قد عرضنا منذ حين ، عن دور الولاية على انه دور التعليم الروحاني ، وعن أولياء الله على انهم أصدقاء الله او رجاله . فما من تاريخ للفلسفة الاسلامية يستطيع ، بعد الآن ، ان يمر مرّ الكرام على هذه الامور ؛ ذلك انها امور لم يبحثها علم الكلام السني في بدايتـــه (انظر الفصل الثالث) فهي تتجاوز حدود امكاناته ، كما انها لم تأت من منهاج الفلسفة اليونانية . وفي مقابل ذلك هناك نصوص كثيرة تعود الى الائمة وتوحي

بعض التقارب واللقاء مع الغنوصية القديمة . ونحن اذا اخذنا تفتّح قضايا علم النبوة وعلم الامامة منذ بدايتهـا لا ندهش اذا وجدناها عند الفلاسفة ؛ ولا ندّعي ، على الاخص ، الفصل بينها وبين فكرتها الفلسفية بحجة ان هذه القضايا لا تدخل في منهاج جماعتنا .

٦) هذا وان تطور الدراسات الاسماعيلية والبحوث الاخيرة عـن « حيدر آملي » ، وهو لاهوتي شيعي متصوّف (مـن القرن الثامن الهجري ، الرابع عشر للميلاد) تقودنا الى طرح مسألة العلاقات بـين التشيع والتصوف بطريقة جديدة ؛ وهي مسألة ذات اهمية ، لانها تتطلب نظرة اجماليـة في الروحانية الاسلامية . فالتصوف ، بحصر المعنى ، ان هو الا جهد لاستبطان الوحي القرآني ، وقطيعة مع الدين الشرعي المحض ، وعيش لتجربة النبي الحميمة كما حدثت ليلة المعراج ؛ انه اختبار لظروف التوحيد وأوضاعه ، وتجربة تجعلنا نفهم كيف ان الله بالذات يستطيع ، وحده ، ان يُدلي ، على لسان أمينه ، بسر وحدانيته . ويبدو ان التصوف والتشيع ، باعتبار ان في كليهما تجاوزاً للتفسير الفقهي المحض للشريعة ، وصموداً ينطلق من الباطن ، هما تعبيران عن أمر واحد. ولقد وُجد في الواقع صوفيون شيعة منذ البداية ؛ اذ ظهر بين جماعة الكوفـة شيعي اسمه « عبدك » كان اول من حمل اسم صوفي . الا أننا نجـد في مقالات بعض الائمة استنكاراً للصوفية شديداً .

لنتساءل والحالة هذه عما عساه قد حدث . ان وضع « الغنوص » الشيعي ، باعتباره علماً نظرياً ، في مقابل التجربة الصوفية عنـد المتصوفين ، لهو أمر لا يؤدي الى نتيجة فعّالة . ففكرة الولاية التي اطلقها الأئمة أنفسهم تدحض هذه المعارضة . ومع هذا فقد افلح البعض بفرض هذا الاستعمال العملي للاسم وللشيء دون الرجوع الى الاصول. بل ان لدينا المزيد. فما من مسألة من مسائل الباطنية في الاسلام الا وقد أشار اليها أئمة الشيعة او مهدوا لها (سواء بمبحث او بدرس او بموعظة) . ومن هذه الناحية بالذات ، يمكنك ان تقرأ صفحات عديدة من مؤلفات ابن عربي فتحسب ان كاتبها مؤلف شيعي . الا ان هذا ، بالحقيقة ،

لا يمنع ان يكون مفهوم الولاية » عند صاحبنا ، منفصلاً عن اصوله ومقوّماته ، بالرغم من انه قد علّم هذا المفهوم وتحدث عنه . وتلك مسألة بحثها وتعمّق في شرحها واحد من اشهر تلاميذ ابن عربي الشيعيين هو حيدر آملي (القرن الثامن للهجرة ، الرابع عشر للميلاد) .

قد يكون من العسير علينا ، ولمدة طويلة ايضاً (نظراً لكثرة ما ُفقد من هذه النصوص) ان نعلم حق العلم « ما عساه قد حدث » . ولقد تنبّه « تور اندريا » الى ان علم النبوة في الحكمة الالهية الصوفية يبدو كتحويل لشخصية النبي بالذات : وتلك مسائل أسسها علم الامامة ولكنها حذفت مع كل ما من شأنه ان يسيء الى الشعور السني (راجع أ. ٣ و ٤) . ففكرة الشخص الذي هو القطب، وقطب الاقطاب ، عند الصوفية ، وكذلك فكرة الولاية ، لا يمكن ان تنكر ما لها من اصل شيعي . ولا يمكن تفسير تلك العفوية التي اخذ بها الاسماعيليون (الخرقة او العباءة) عن الصوفيين بعد سقوط « ألموت » (كما حدث قبلها لإسماعيليي سوريا) الا بافتراض علاقة جذرية بين هؤلاء واولئك .

فاذا لاحظنا إقصاء التشيع الاصيل من التصوف السني ، فهل من الضروري ان نستقصي اسباب استنكار الائمة الشيعة لهذا التصوف ؟ بل انه ، من جهة اخرى ، لم ُتفقد ابداً خيوط التصوف الشيعي وآثاره ؛ حتى انه يمكننا ان نتحدث عن مذهب بعينه في التصوف يعتبر انه هو التشيع الحقيقي وذلك منذ ايام سعد الدين الحموية في القرن الثامن حتى ايامنا هذه في ايران . ولكننا نرى، في الآن نفسه ، ان ثمة معالم تتوضح وتتطور عند بعض الرجال الروحيين من الشيعة الذين ينادون بضرب من «العرفان» يستعمل تعابير الصوفية وألفاظهم التقنية اياها ، في حين ان هؤلاء الرجال لا ينتمون الى طريقة صوفية ولا الى تكية صوفية . تلك هي حالة واحد مثل حيدر آملي او مير داماد او « الملا صدرا الشيرازي » وكثيرين آخرين ، حتى المدرسة « الشيخية » بكاملها . وما هذا كله الا نموذج من الروحانية يتطوّر منذ «إشراق» السهروردي مطابقاً للروحانية الداخلية وللتربية الفلسفية الصارمة .

اما مآخذ الشيعة على الصوفية فتتناول ، تارة ، تنظيم الطريقة ودور الشيخ فيها ، بما في ذلك من تطاول على دور الامام الغائب ، وطوراً ، تلك اللاأدرية الورعة التي تحضّ على الجهل الكسول كما تشجع الانحلال الأخلاقي . الخ ... ولما كان هؤلاء الروحانيون ، وهم حماة « الغنوصية » الشيعية ، يتعرّضون بدورهم، لهجمات فقهاء الشرع الذين يريدون ان يجعلوا من اللاهوت مسائل فقهية ، فلقد بات بامكاننا الآن ان نتلمس تعقيد الموقف . هذا الموقف لا بد من الاشارة اليه منذ الآن ، على ان نعود الى بحثه بنوع خاص في الجزء الثالث من كتابنا . فالحملة الروحية التي قادتها الأقلية الشيعية ، تساعدها جماعة متفرقة من الصوفية والفلاسفة ، من اجل اسلام روحاني ، ضدّ ديانة الفقهاء واهل النص، إن هي إلا سمة ثابتة يتسم بها كل تاريخ الفلسفة الاسلامية . والهدف من هذا كله هو حماية الروحاني من كل مخاطر التطبع الاجتماعي .

٧) والآن ، ان اضطرارنا لعرض مراحل هذه المعركة وتأويلها في بضع صفحات ، لما يضطرنا الى ايجاز شديد الكثافة . فلنذكر ان كلمة « تشيع » (من « شيعة » وهي مجموع التابعين او المشايعين) تعني مجموعة تآلفت على فكرة الامامة في شخص علي بن أبي طالب (ابن عم النبي وصهره لابنته فاطمة) وفي خلفائه من بعده ، كمفتتح لدور الولاية الذي يلي دور النبوة ؛ (والتشيع هو دين ايران الرسمي منذ خمسة قرون) . وكلمة « إمام » يقصد بها ذلك الذي يقف او يسير في المقدمة . انه « القائد » ، وهي تعني ، عامة ، الشخص الذي « يقود » حركات الصلاة ، في المسجد . وقد تُستعمل في كثير من الحالات للدلالة على رئيس مدرسة ما (افلاطون ، مثلاً ، هو « إمام » الفلاسفة) . ولكن هذا المصطلح لا ينطبق من وجهة النظر الشيعية إلا على افراد اهل بيت النبي المعصومين ؛ وهم عند الشيعة الاثني عشرية ، المعصومون الأربعة عشر، نعني النبي وابنته فاطمه والأئمة الاثني عشر (راجع : أ . ٤) .

ولن نستطيع ان نشير هنا الا الى عقائد فرقتين من فرق الشيعة الرئيسية : الشيعة الاثنا عشرية ، او الامامية ، والشيعة السبعية او الاسماعيلية . والعدد

(سبعة او اثنا عشر) يعبّر عن رمزية مقصودة . فبينا يرمز علم الامامة الاثني عشرية للسماء بنجومها وأبراجها الاثني عشر (وللينابيع الاثني عشر التي فجّرها موسى من الصخرة بضربة عصاه) يرمز علم الامامةالسبعية الاسماعيلية الى السماوات السبع السيارة ونجومها المتحركة؛ واذن فهي تعبير عن نسق ثابت. فكل من الانبياء الستة الكبار له اثنا عشر اماماً يشابه بعضهم بعضاً (راجع أ ٥) . اما « العرفان » الاسماعيلي فيجعل من العدد « ١٢ » عدد حجج الامام . وعند الشيعة الاثني عشرية ان (عالم الابداع الاثني عشري) قد انتهى الآن . فأخيرهم ، كان وسيبقى الامام الثاني عشر ، « صاحب الزمان » . انه الامام الغائب عن الحواس الماثل في القلب ، الحاضر في الماضي وفي المستقبل . وسنرى ان فكرة الامام المستور تعبر بابداع عن دين ـ الهادي او الشخص ـ المعرّف ـ اللامنظور .

فحتى الامام السادس جعفر الصادق (١٤٨ هـ ـ ٧٦٥ م) يحل الشيعة ، الاماميون والاسماعيليون ، على السواء ذات السلالة او الخط من الأئمة . وعلى كل فان كبرى قضايا العرفان الشيعي ، قد تكونت وبشكل رئيسي ، حول تعاليم الائمة الرابع والخامس والسادس وهم علي زين العابدين ٩٥ هـ ـ ٧١٤ م ـ محمد الباقر ١١٥ هـ ـ ٧٣٣ م ـ وجعفر الصادق ١٤٥ هـ ـ ٧٦٥م ـ مضافاً اليها بالطبع ما روي عن الامام الاول . فدراسة مصادر التشيع لا يمكن ان تبعد بين هاتين الفرقتين الواحدة عن الاخرى . وانما يعود سبب انفصالهم الى وفاة الامام اسماعيل المبكرة وكان والده جعفر الصادق قد ولاه الامامة . فأما أشياع اسماعيل والمتحمسون من الملتفين حوله كانوا ينزعون الى التشديد على ما سمي بالتشيع المتطرف فالتفوا حول ابنه محمد بن اسماعيل من بعده . أما الآخرون فقد التفوا بالمقابل حول الامام الجديد الذي عينه جعفر ونعني به الامام موسى الكاظم اخو اسماعيل ، كإمام سابع وظلوا يتنقلون بالطاعة من امام الى امام حتى الامام الثاني عشر محمد المهدي ابن الامام حسن العسكري والذي اختفى بشكل سري في اليوم الذي توفي فيه والده الشاب (انظر أ ٧) وهؤلاء هم الشيعة الاثنا عشرية .

أ - التشيع الاثنا عشري

١ - حِقَبُه ومناهلُه

ليس ثمة مجال لاقامة نوع من التوافق الزمني بين المؤلفات التي تروي حكاية الفكر الشيعي وتطوره في فرعيه الاساسيين: الامامية الاثنا عشرية والاسماعيلية السبعية ؛ فالساعة لم تحن بعد لذلك ، نظراً لحالة البحوث الراهنة . فبينما عرفت الاسماعيلية ، مع عبيد الله المهدي (٢٩٦ هـ - ٩٠٩ م) مؤسس السلالة الفاطمية في مصر ، ومنذ مطلع القرن العاشر للميلاد (الرابع للهجرة) انتصاراً من أكبر انتصاراتها الدنيوية التي يمكن ان تكون له نتائجه الحاسمة بالنسبة لعقيدة روحية ، كان التشيع الاثنا عشري ، باعتباره أقلية دينية ، يمرّ بمصاعب وبتقلبات واضطهادات كانت تلاحقه من قرن الى قرن ، حتى مجيء الصفويين الى الحكم في ايران ، في القرن السادس عشر . ولكن هذه الاقلية استمرّت في الوجود بسبب ايمانها الشديد بأن تكون الممثلة الحقيقية للاسلام الحق ، والامينة على تعاليم الائمة الاولياء « مستودعو سر رسول الله » . وتشكل تعاليم هؤلاء الائمة بكاملها ، « مدوّنة » غنية ظلّ الفكر الشيعي يغرف منها من قرن الى قرن ، وينظر اليها على انها الفكر المنفتح للديانة النبوية نفسها لا على انهـا ثمرة عامل اضافي خارجي . من هنا أهمية وضع هذه « المدوّنة » في مكانة مرموقة في مجمل ما يسمى بـ « الفلسفة الاسلامية » . وهذا ما يجعلنا ندرك السبب الذي جعل العديد من اجيال فقهاء الشيعة ينصرفون الى جمع ما تركه الائمة من تراث وأقوال ، ويشكلونه في مجموعة او « مدوّنة » ، ويحدّدون القواعد التي تكفل

صحة اسناد هذه الاقوال للأئمة .

يمكننا ان نميز ، في هذا المجال ، بين حقب اربع :

١) الحقبة الاولى وهي حقبة الائمة المعصومين وتلامذتهم وبطانتهم ، الذين ترى العديد منهم كـ «هشام بن الحكم» مثلاً ، وهو شيعي شديد الكلَف بالامام السادس جعفر ، يجمعون تعاليم الائمة في تصانيف ومؤلفات ، وهذا بالطبع عدا عن مؤلفاتهم الشخصية . وتستمر هـــذه الحقبة حتى تاريخ غيبة الامام الثاني عشر الكبرى (٣٢٩ هـ ـ ٩٤٠ م) . وهذا التاريخ هو في نفس الوقت تاريخ وفاة نائبه « علي الصيمرّي » الذي تلقّى من الامام نفسه امراً بأن لا يعين خلفاً له . وفي هذه السنة نفسها توفي الفقيه الكبير محمد بن يعقوب الكليني الذي جاء بغداد من الري ، قرب طهران ، حيث عمل خلال عشرين سنة على استقصاء آلاف الاخبار والاحاديث التي تشكل اقدم « مدوّنة » شيعية منهجية (طبعة طهران ١٩٥٥ في ثمانيـــة مجلدات) وثمة عدد كبير من الاسماء التي يمكن ذكرها هنا كأبي جعفر القمي (٢٩٠ هـ ـ ٩٠٣ م) وهو من بطانة الامام الحادي عشر الحسن العسكري .

٢) وتمتد الحقبة الثانية من تاريخ الغيبـــة الكبرى للامام الثاني عشر حتى نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ ـ ١٢٧٣ م) ، وهو فيلسوف وفقيـه شيعي ورياضي وفلكي عاش في زمن الغزوة المغولية الاولى . وتتسم هـــذه الحقبة وبشكل رئيسي ، باعداد كمية كبيرة من السنن الشيعية الاثني عشرية . ويعود الفضل في ذلك الى ابن بابويه (او الشيخ الصدوق كما كان يدعى) وهو من « قمّ » وأحد كبار فقهاء الشيعة في هذه الحقبة ومؤلف لاكثر من ثلاثمايـــة مؤلف ، كما يعود الفضل الى الشيخ المفيد (٤١٣ هـ ـ ١٠٢٢ م) وهو مؤلف وافر الانتاج ايضاً ؛ والى محمد بن حسن الطوسي (٤٦٠ هـ ـ ١٠٦٧ م) وقطب الدين سعيد الراوندي (٥٧٣ هـ ـ ١١٧٧ م) . وهذه الحقبة ايضاً هي حقبة الأخوين السيد الشريف الرضي (٤٠٦ هـ ـ ١٠١٥ م) والسيد الشريف المرتضى علم

الهدى (٤٣٦ هـ - ١٠٤٤ م) وهو من سلالة الامام السابع موسى الكاظم ومن تلامذة الشيخ المفيد . ولكلا المؤلفين أبحاث امامية عدة . اما الاول فقد عُرف بنوع خاص على انه جامع نهج البلاغة . وفي هـــذه الحقبة كذلك عاش فضل الطبرسي (المتوفي عام ٥٤٨ هـ - ١١٥٣ م او عام ٥٥٢ هـ - ١١٥٧ م) صاحب التفسير الشيعي الشهير ؛ و ابن شهرآشوب (٥٨٨ هـ - ١١٩٢ م) ويحيى بن البطريق (٦٠٠ هـ - ١٢٠٤ م) والسيد رضي الدين علي بن طاووس (٦٤٤ هـ - ١٢٦٦ م) وكلهم وضعوا مؤلفات تبحث في الامامة ؛ وثمة أسماء كثيرة بين الأسماء التي ظهرت في هذه الحقبة وكلها تستحق ان نشير اليها . هذا ، ومن جهة اخرى ، شهدت هذه الحقبة نشوء أبحاث اسماعيليـــة متناسقة (انظر ب ، فيما يلي) كما شهدت اعمال الفلاسفة الآخذين بالهلينيـــة [المشائيين في مقابـــل الاشراقيين] من الكندي حتى السهروردي (٥٨٧ هـ - ١١٩١ م) . وبآثار نصير الدين الطوسي تنتهي الفلسفة الشيعية من مرحلة التكوين التي ابتدأت خطواتها التنسيقية مع أبي اسحق النوبختي (حوالي سنة ٣٥٠ هـ - ٩٦١ م) في كتاب ، سيقوم بشرحه بالتفصيل فيما بعد ، تلميذ نصير الدين الطوسي [في الفلسفة واستاذه في الفقـــه] العلامة الحلّي (٧٢٦ هـ - ١٣٢٦ م) . ان بعض هـــذه التواريخ تتجـــاوز وفـــاة ابن رشد والسنة ١١٩٨ م ، وهي السنة التي أثبتناها حـــداً للقسم الاول من دراستنا هذه . ومع ذلك فان هذه البيانات تكمل الترسيمة الاجمالية الـــتي لا نستطيع تجزأتها .

٣) أما الحقبة الثالثة فتمتد ابتـــداء من نصير الدين الطوسي حتى النهضة الصفوية في ايران ، وهي المدرسة التي شاهدت نشوء مدرسة اصفهان مع المير داماد (١٠٤١ هـ - ١٦٣١ م) وتلاميذه . فهذه الحقبة خصبة جـــداً حتى انها هيأت بذلك لتلك النهضة ؛ فقد استمرت فيها مدرسة نصير الدين الطوسي وكبار الاسماء الاخرى أمثـــال العلامة الحلّي وافضل الكاشاني من جهة ؛ بينما حدث من جهـــة ثانيـــة تقارب عجيب : فترى ابن عربي

(٦٣٨ هـ - ١٢٤٠ م) يهاجر من الاندلس الى المشرق، من ناحية ، وترى تلاميذ « نجم كبرى » من ناحية اخرى ، يعودون من آسيا الوسطى تحت تأثير الدفعة المغولية ، الى ايران والاناضول ، فتستقيم من جرّاء التقاء هاتين المدرستين نهضة كبرى في الميتافيريقا الصوفية . فقد كان سعد الدين حموية او الحموي (٦٥٠ هـ - ١٢٥٢ م) تلميذ نجم كبرى ومن أتباع مدرسة ابن عربي، أبرز وجه صوفي شيعي اثني عشري في تلك الحقبة . وقد عمل تلميذه عزيز النسفي على نشر مؤلفاته؛ اما علاء الدولة السمناني (٧٣٦ هـ - ١٣٣٦ م) فسيكون واحداً من كبار اساتذة التأويل الباطني ، كما سيلتقي في شخص صدر الدين القنيوي تأثير ابن عربي ونصير الطوسي . وقد نوقشت مسألة الولاية (انظر أ - ٣) بشكل مستفيض، فكانت تُفضي الى ينابيع العرفان الشيعي كما أوضحها مفكر شيعي من الطراز الاول هو حيدر الآملي (القرن الثامن الهجري ، الرابع عشر للميلاد) . وثمة تقارب ملحوظ آخر : فبينما قضى سقوط قلعة ألموت بدخول الاسماعيلية في التصوف ، ترى ، بالمقابل ، لدى الشيعة الاثني عشرية ، وفي هذه الفترة نفسها ، نزعة في نفس الاتجاه . ولقد بذل حيدر الآملي جهداً كبيراً في سبيل تقريب التشيع والتصوف الواحد نحو الآخر ، وكتب تاريخاً نقدياً للفلسفة واللاهوت في الاسلام باسم الحكمة الالهية الصوفية[1].

وقد كان حيدر الآملي تلميذاً لابن عربي ، معجباً به وبشروحاته ، الا انه اختلف معه بصدد قضية جوهرية (انظر ما قبل) ، وهو معاصر لـ « رجب البرسي » (الذي يعود تاريخ مؤلفه الأساسي عن العرفان الشيعي الى سنة ٧٧٤هـ - ١٣٧٢ م) . ونذكر هنا ايضاً أسماء كبار مشايخ الصوفية كـ « شاه نعمة الله ولي » (٨٣٤ هـ - ١٤٣١ م) وهو مؤلف وافر الانتاج ، وتلميذان شيعيان من تلاميذ ابن عربي هما زين الدين تركي اصبهاني (٨٣٠ هـ - ١٤٢٧ م) ومحمد

(١) لعل المؤلف يقصد الى كتاب « جامع الاسرار ومنبع الانوار » لحيدر بن علي الآملي وهو مخطوط منه نسختان في مكتبة دائرة الهند بلندن، تحمل احداها الرقم *Anberry 1349* .

بن ابي جمهر الأحسائي (توفي حوالي عـام ٩٠١ هـ ـ ١٤٩٥ م) ومحـمـد عبد الرزاق اللاهيجي (٩١٨ هـ ١٥٠٦ م) وهو شارح محمود الشبستري متصوف أذربيجان الشهير (الذي توفي عام ٧٢٠ هـ ـ ١٣١٧ م عن ثلاثة وثلاثين عاماً).

٤) اما الحقبة الرابعة ، التي أشرنا اليها على انهـا حقبة النهضة الصفوية ومدرسة اصفهـان مع المير داماد (١٠٤١ هـ ـ ١٦٣١ م) والملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠ هـ ـ ١٦٤٠ م) وتلاميذهمـا وتلاميذ تلاميذهما (كأحمـد علوي ، ومحسن فيض ، وعبد الرزاق اللاهيجي وقاضي سعيد القمي الخ ...) فهي ظاهرة لا نظير لها في مكان آخر من العالم الاسلامي ، حيث يُعتبر ان باب الفلسفة قد أُغلق منذ أيام ابن رشد . لقد تحقق هؤلاء المفكرون الكبار ، في هذه الحقبة ، من ان الكنز الدفين للوجدان الشيعي يكمن في تلـك الوحدة المتلاحمة بين الوحي النبوي ، من جهة ، والفكر الفلسفي الذي يوغل في الغوص على المعاني الباطنية الكامنة في هـذا الوحي ، من جهة اخرى . وتشتمل آثار الملا صدرا الضخمة على شرح قيم لمجمل المؤلفـات التي تركهـا الكليني في الاصول الشيعية ؛ وثمة كثيرون آخرون يحتذون حـذوه نذكر منهم اللاهوتي الكبير « المجلسي » جامع « بحار الأنوار » ، وقد أشرنا فيما سبق الى انه لا يميـل الى الفلاسفة ، ولكنه في اكثر الاحيان ، فيلسوف رغماً عنه . وسيكون علينا ان نشير الى هذه الآثار مع أسماء مؤلفيها في القسم الثالث من هذه الدراسة فتقودنا الى حقبة « قاجار » التي نشأت في أثنائها عدة مدارس « شيخية » على أثر وفاة الشيخ احمد الأحسائي (١٢٤١ هـ ـ ١٨٢٦ م) ومن ثم الى أيامنا هذه حيث تُبعث الفلسفة التقليدية من جديد حول آثار الملا صدرا .

لقد ذكرنا كتاب « نهج البلاغة » ، فيما تقدم ، وقلنا ان الفضل في جمعه يعود الى الشريف الرضي (٤٠٦ هـ ـ ١٠١٥ م) . والكتاب عبارة عن مجموعـة خطب الامام الاول علي بن أبي طالب . (بما فيـه من مواعظ وأحاديث ورسائل) . وتأتي أهمية هذا الكتاب في الدرجة الاولى بعد القرآن وأحاديث

النبي ، ليس بالنسبة للحياة الدينية في التشيع عموماً وحسب ، بل بالنسبة لما في التشيع من فكر فلسفي . ويمكن اعتبار « نهج البلاغة » منهلاً من أهم المناهل التي استقى منها المفكرون الشيعة مذاهبهم والتي كانوا ينادون بها، لا سيما مفكرو الحقبة الرابعة. وانك لتشعر بتأثير هذا الكتاب بصور جمة من الترابط المنطقي في الكلام ، ومن استنتاج النتائج السليمة ، وخلق بعض المصطلحات التقنية العربية التي أُدخلت على اللغة الادبية والفلسفية فأضفت عليها غنىً وطلاوةً ، ذلك انها نشأت مستقلة عن تعريب النصوص اليونانية. ان بعض المسائل الفلسفية الأساسية التي تطرحها خطب الامام علي تأخذ كل مداهـا عند الملا صدرا ومدرسته ، ونحن عندما نعود الى احاديث الامام مع تلميذه « كميل بن زياد » عندما يجيب عن هذا السؤال : ما هي الحقيقة ؟ وعندما يصف التعاقب الباطني للحكماء في العالم الخ .. ، نجد في هذه الصفحات نموذجاً خاصا من التفكير يتسم بطابع يميزه عن غيره .

من هنا تأخذ الفلسفة الشيعية سيماءها الخاص ، ذلك ان مفكرينا خرجوا من هذا الكتاب بنظرة ميتافيزيقية كاملة ، باعتقادهم ان خطب الامام تشكل دوراً فلسفياً متكاملاً . ولقد أثيرت بعض الشكوك حول صحة بعض اجزاء هذه المجموعة . على ان الكتاب يبقى ، على كل حال ، من مؤلفات المرحلة المتقدمة في الاسلام . وان اضمن الامور لفهم محتواه ، هو ان نفهمه بصوره ظواهرية، نعني كما يدل عليه القصد[1] من وضعه : فكائن من كان حامل القلم، الامام هو الذي يتكلم ؛ ومن هنا تأثيره البيّن .

---

(١) في اعتقادنا ان طبيعة الاسلام كدين موحى به ، تستبعد المنهج الظواهري . فلا يمكن النظر الى كلام النبي (والامام عند الشيعة) بظواهرية بل لا بد من تدقيق سلسلة الاسناد. ونرى ان الدين المنزل يستتبع « النقل » كنهج؛ وذلك لأن ما يأخذ به النبي يؤخذ به اطلاقاً وما يتركه يترك اطلاقاً ولا يعرف ما اخذه النبي وما تركه الا بالنقل وتتبع سلاسل الاسناد . والشيعة أكثر الفرق الاسلامية إلحاحاً على قضية النص عموماً ، والنص على إمامة علي خصوصاً ثم نص علي على إمامة الحسن ونص الحسن على إمامة الحسين وهكذا. واذن فان الوجدان الشيعي لا ينظر الى=

ومما نأسف له ان دراسة هذا الكتاب ظلت مهملة في الغرب حتى الآن. ذلك اننا اذا درسناه بعناية ومن خلال الشراح الذين اسهبوا في شرحه (وهم كثيرون ، شيعة كانوا ام سنّة كـ « ميثم البحراني » و ابن ابي الحديد و « الخعي » الخ .. بالاضافة الى المترجمين الذين نقلوه الى الفارسية)، واذا قارنّا هذا الكتاب بمجموعة خطب الائمة الآخرين واقوالهم فهمنا لماذا كان على الفلسفة ان ترتقي وتأخذ تطوراتها الجديدة في العالم الشيعي في حقبة توقفت فيها الفلسفة ، منذ زمن بعيد ، عن ان تكون مدرسة حيّة في عالم الاسلام السنّي .

ينجم عن كل ما ذكرناه في هـذه العجالة ، ان نقطة الانطلاق في التأمل الفلسفي عند الشيعة تبدأ من القرآن وسنن الأئمة . فعلى كل محاولة تنزع الى عرض الفلسفة النبوية التي نشأت عن هذا التأمل ، ان تنطلق من نفس المنهل الذي نهلت منه هذه الفلسفة . وثمة مبدآن معياريّان : أولهما ، انه من غير العملي ان نعمد الى نقد « سلاسل الاسناد » من خارج ، فغالباً ما يفقد هذا النقد فعاليته ؛ وانما الطريقة المجدية الوحيدة هي ان ننفذ الى الموضوع كظواهريين ، فنأخذ كل هذه السنن التي بقيت حية منذ اجيال وذلك كما يُظهر الفكر الشيعي موضوعه لنفسه من خلالها . وثانيهما : اننا قد لا نجد ، في سبيل تنسيق هذا العدد القليل من المسائل التي أخذناها بعين الاعتبار هنا ، ولاستخلاص الفلسفة النبوية منها فيما بعد ، خيراً من اتباع المؤلفين الشيعة أنفسهم والمسائل التي قاموا بشرحها .

= حديث النبي او الامام بصورة ظواهرية بل ينظر دائماً اذا كان الحديث صحيحاً او فاسداً ، متواتراً او ضعيفاً . ففي الحالة الاولى يستفاد منه حكم شرعي (او غير شرعي) من جهة ، ويكون من جهة ثانية محلاً لتدبر عميق .

اما في الحالة الثانية فيلقى به بعيداً وان كان يظل بالامكان دراسته من ناحية ظواهرية ومن ناحية وضعية ليفهم منه اتجاه العصر ومحتوى الفكر في هذا العصر ، ولكن الحديث الفاسد او غير الثابت فلا يمكنه ان يشارك في بنيان فلسفة نبوية ابداً .

ولعل هذا المنهج الذي اعتمده الاستاذ المؤلف هو الذي قاده الى الاعتماد على شروح (الملا صدرا ومير داماد وحيدر آملي) لنصوص الائمة، والى ان يقتصر عليها فينتهي منها الى ان التشيع والتصوف والعرفان أمر واحد .

وهكذا يتكون لدينا تصميم اجمالي مختصر، دون اللجوء الى تاريخ باطل لا طائل تحته (وهي فكرة لم تراود مفكرينا هؤلاء مطلقاً) . واننا سوف نتبع هنا ، وبشكل رئيسي شروحات الملا صدرا الشيرازي وشروحـــات المير داماد وتلك الصفحات الغنية الحافلة التي تركها حيدر الآملي ؛ فان نصوص الأئمة ، المفسّرة في هذه الشروح تتيح لنا ان نستشف جوهر التشيع ؛ وتلك هي المسألة التي علينا بحثها ومعالجتها .

٢ ـ النزعة الباطنية

١ ـ ان يكون التشيع في جوهره باطنية الاسلام، فذلك ما يترتب على النصوص نفسها وعلى تعاليم الأئمة قبل أي شيء . فثمة معنى لهـــذه الآية القرآنية مثلاً : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والارض والجبال ، فأبين ان يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان ، انه كان ظلوماً جهولا . » (سورة الأحزاب الآية ٧١) . ان معنى هذه الآية الكريمة التي تنير للفكر الاسلامي قضية الكرامة الانسانيـة لا تثير أي شك لدى الشراح الشيعة . فالآية تشير الى « الاسرار الالهية » والى باطن النبوة الذي بلّغه الائمة المعصومون الى أشياعهم ، وهذا التأويل يذكّر بحديث مرويّ عن الامام السادس جعفر يؤكد فيه ان ما تدل عليه هـــذه الآية هو الولاية التي تجـــد معينها في الامام . ويُصرّ المفسرون الشيعة (من حيدر الآملي حتى الملا فتح الله في القرن الاخير) على ان يُظهروا ان ظلم الانسان وجهالته لم يردا على سبيل التقريع والذم بل من باب المديح ؛ ذلك ان هذا الفعل يتطلب تهوّراً سامياً لحمل هذه الامانة الالهية . وطالما ان الانسان، المرموز له بآدم ، يجهل ان ثمة ما هو غير الله ، فان لديه القوة لحمل هـــذا العبء الثقيل . فاذا علم ان ثمة ما هو غير الله ، خان الامانة . فإما ان يُلقي بهـــا وبالكتاب الى من ليس جديراً بها ، وإما ان ينكر وجودها اصلاً . ففي الحالة الثانية يرجع بكل شيء الى النص الظاهر ، وفي الحالة الاولى ينكث بمبدأ التقية

والكتمان [1] اللذين أوصى بهما الأئمة وفقاً لهذا الامر : « ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى أصحابها » وهـذا يعني ان الله يأمركم ألا تؤدوها الا لمن كان جديراً بذلك ، وكان وارثاً لامانة العرفان الالهي . وكل فكرة للعلم الإرثي الروحي او للعلم الارثي وحده تجدها مشاراً اليها هنا (راجع أ ـ ٤) .

وهذا هو السبب الذي حدا بالامام الخامس محمد الباقر الى القول (وقد ردد ذلك كل امام من بعده) : « قضيتنا صعبة مستصعبة لا يؤمن بها الا ملك مقرّب او نبي مرسل او عبد امتحن الله قلبه للايمـــان [2] » . ويوضح الامام السادس جعفر الصادق ذلك ايضاً : « قضيتنا سرٌ في سر ، سر أمرٍ دائم الستر ، سر لا يكشف عنه الا سر آخر ؛ انه سر على سر ، يكتفي بسر » . او كما يقول ايضاً : « قضيتنا حق بل هي حق الحق ؛ انها الظاهر ، وباطن الظاهر ، وباطن الباطن ؛ انها سر ، وسر امر مستور ابداً . وحسب هذا السر انه سر » . وفي بعض الابيات الشعرية المنسوبة للامام الرابع علي زين العابدين (٩٥ هـ ـ ٧١٤ م) تجد ما يفصح عن مفاد هذه الاحاديث :

---

(١) هذا الفهم للتقية (على أنها عدم إفشاء الاسرار الالهية) يبدأ مع ميثم البحراني وابن المطهر الحلي وحيدر بن علي الآملي (من القرن الثامن الهجري) ومعاصريه حتى من اهل السنة (كالكامل الملتاني مثلاً) . يقول الملتاني على هامش المرجع السابق « اعلم ان حمل التقيـة على عدم الاحتراز عن افشاء الاسرار الالهية جيد » . ويقول الآملي (كتابه المذكور ص ٢٩٧) (يقول الصادق : « التقية ديني ودين آبائي فمن لا تقية له لا دين له » قـال فمن لا تقية له أي الاتقاء والاحتراز عن افشاء الاسرار الالهية .) . أما قبل هذا التاريخ فلم تكن لها على ما يظهر علاقة بالاسرار الالهية. فأنت تجدها في كلمة احمد بن حنبل السلفي «اذا أجاب العالم تقية والجاهل بجهله فمتى يتبين الحق » وهذا الخبر يورده المقريزي في « مناقب ابن حنبـــل » ص ٥ مخطوط وياقوت ط. ليدن ص ٨٩ وفي مناقب ابن حنبل لابن الجوزي ص ٣٠٦ .

(٢) رواه الكليني في « اصول الكافي » الجزء الاول ص ٤٠١ « كتاب الحجة » ط. طهران وهو يورد هذا الحديث مثبتاً ان حديث آل محمد وليس قضيتهم هي المستصعبة. والامام الباقر في رواية الكليني ناقل لا واضع . فالمتحدث هو الرسول والباقر ينقلها رواية . فيبقى ان يكون المؤلف استقى الحديث من مصادر المير داماد او الآملي .

اني لأكتم من علمي جواهره كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدم في هذا أبو حسنٍ الى الحسين وأوصى قبله الحسنا
فَرُبَّ جوهر علم لو أبوح به لقيل لي انت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا (١)

٢ – وبامكاننا ان نضاعف هذه الاستشهادات بأحاديث مماثلة ، فهي تشير بشكل يثير التقدير الى « وجود » التشيع وكيانه ، ووعيه بأنه باطنية الاسلام ، وانه ليستحيل علينا تاريخياً ان نرجع الى ما هو اقدم من تعاليم الائمة للوصول الى منابع الاسلام الباطني . ولذلك فان الشيعة الحقيقيين هم اولئك الذين يحملون أسرار الائمة ؛ بل ، في مقابل ذلك ، ان الذين زعموا او يزعمون وقف تعاليم الائمة على الظاهر ، أي على بعض مسائل الفقه والطقوس ، يُعرضون عما هو جوهر التشيع ويتجاهلونه . ان التوكيد على الباطن لا يعني ، مطلقاً ، النسخ الخالص البسيط للشريعة ولحرفية النص وظاهره ، وانما يعني ان الشريعة اذا تجردت من الحقيقة ومن الباطن ، تصبح عبودية وكدارة ، ولا يتبقى منها سوى جدول للمعتقدات والتعاليم بدل ان تظل منفتحة لنشأة المعاني الجديدة الطارئة .

من هنا يرد حديث الامام الاول القائل : ان الناس ، على وجه الاجمال ، ثلاث فئات : ١) عالم رباني ، ويحصر المعنى بالنبي والائمة الاولياء. ٢) والتابعون طريق النجاة ، وهم الذين تنشرح صدورهم لدى سماع تعاليم مذهبهم ، فينزعون الى شرح صدور الآخرين من جيل الى جيل وهؤلاء اقلية ؛ ٣) والصامتون آذانهم عن هذه التعاليم . « نحن الحكماء الذين يعلّمون ، وشيعتنا يأخذون عنا ، والباقون هم الزبد الذي يجرفه التيار » . الباطن يدور حول مركزي

(١) رواها الشيرازي في « الاتحاف بحب الاشراف » ص ٥ . والشبلنجي في «نور الابصار» ص ١٢٩ وقد أسقط المؤلف البيت الثاني . وأورد هذه الابيات ايضاً الالوسي في « روح المعاني » ج ٦ ص ١٩٠ عند قوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك) فذكر علم الاسرار والحقيقة ثم قال : « أشار الى هذا رئيس العارفين علي زين العابدين قال » ثم يورد الابيات .

الشريعة والحقيقة ، حول ديانة الشرع وهي الديانة الاجتماعية ، وحول الديانة الصوفية التي تهتدي بالمعنى الروحي للوحي القرآني . ولهذا فالنزعة الباطنية تتضمن في جوهرها علم نبوة وعلم امامة .

٣ ـ علم النبوة

١ ـ اقدم المعطيات لاقامة علم النبوة الاسلامية، نجدها في تعاليم الائمة. ونظراً للبواعث التي كانت تحرك هذا العلم ، يمكن القول ان الوسط الشيعي هو الوسط الذي كان ملائماً لينشأ فيه علم نبوة ويكون مداراً للتأمل والتطور . والحال هو ان الفلسفة النبوية تطابق في جوهرها ، الشعور بالدين النبوي اكثر من اي شكل فكري آخر اتخذ لنفسه مكاناً في الاسلام ؛ وذلك لان العلم الالهي علم يمتنع الاطلاع عليه والاتصال به ، لانـــه ليس « علماً » بالمعنى المعروف لهذه الكلمة ، ولا يُقيّض الا للنبي ان يتصل به . وشروط هذا الاتصال ، وظروف ما يمكن ان يعطيه محتواه من نتائج بعد اختتام النبوة ، تشكل الموضوع الذي تدور الفلسفة النبوية حوله . وهذه الفكرة تشكل مع ُصلب الفكر الشيعي ، وحدة لا تنفصم ولهـــذا لا يجوز ان يخلو تاريخ للفلسفة الاسلامية من الفكر الشيعي .

وثمة امر واقع لا بد من ملاحظته ، وهو هذا التقابل الملحوظ بين مذهب « العقل » عند الفلاسفة السينويين ، ومذهب « الروح » في النصوص الشيعية التي وصلتنا عن الائمة . ينجم عن ذلك ان الفصل الاول من أية فلسفة نبوية ، حيث تظل ضرورة وجود الانبياء هي القضية الاساسية ، تصدر في كلتا الحالتين عن اعتبارات متقاربة ؛ كما ينص ذلك الحديث الذي يرويه ابن بابويه عن الامام السادس جعفر : « يا مفضل : ان الله جعل للنبي خمسة ارواح . روح الحياة فيه دَبّ ودرج ، وروح القوة فيه نهض وجاهد، وروح الشهوة فيه اكل وشرب وأتى النساء من الحلال ، وروح الايمان فيه أَمَرَ وعَدَل وروح القدس فيه حمل

النبوة . (وليس للمؤمنين الصادقين منها الا اربعة ؛ واما ما تبقى من الخلق فلديهم منها ثلاثة [1]) » .

في مقابل ذلك ، يعتبر الفلاسفة ، من ابن سينا حتى الملا صدرا ، بتقسيمهم العقل الى حالات خمس ، تبتدىء بالعقل الهيولاني او العقل بالقوة وتنتهي بالعقل القدسي ، ان العقل لا يوجد عند سواد الناس الا في حالة القوة . اما الشروط التي تتيح له ان يصبح عقلاً بالفعل فلا تتهيأ الا لعدد قليل من الناس. فكيف يتهيأ ، بالتالي ، للعديد من الناس ، الذين يتبعون نزواتهم الوضيعة ان يشكلوا ، على قدم المساواة ، جماعة تدين بنفس الشريعة ؟ ولدى البيروني ان الشريعة الطبيعية هي شريعة الغاب ولا يمكن التغلب على التناقضات القائمة بين البشر الا بشريعة الهية ينص عليها نبي او رسول الهي . وليست اعتبارات البيروني وابن سينا المتشائمة هذه الا صورة حرفية لتعاليم الائمة كما يعرّفنا اليها الكليني في صدر كتابه « كتاب الحجة » .

٢ ـ ومع هذا فان علم النبوة الشيعي لا يصدر ،مطلقاً،عن علم اجتماعي وضعي بسيط اذ ان القضية هنا هي قضية مصير الانسان الروحي . فالنظرية الشيعية التي تنكر إمكانية رؤية الله سواء في هذا العالم ام في العالم الآخر (على عكس الكرّامية والأشعرية) هي نظرية وثيقة الاتصال ، حتى عند الأئمة أنفسهم ، بنمو العلم القلبي ، والمعرفة القلبية ، هذه المعرفة التي تشتمل على جميع القوى العقلانية وما فوق العقلانية ، والتي ترسم بذلك معالم العرفان الخاص بالفلسفة النبوية . واذن ، فان ضرورة النبوة تعني ، من جهة ، ضرورة وجود اشخاص

---

(١) أورد هذا الحديث العلامة محمد باقر المجلسي في بحار الانوار باسناده الى كتاب توحيد المفضل . كما أورده الشيخ الصدوق « فيما لا يحضره الفقيه » . والحديث في الروايتين واحد في المعنى متغاير بعض الشيء في اللفظ . فأما الحديث الذي يثبته المؤلف باسناده الى ابن بابويه فيقول « ان الله جعل للانسان خمسة أرواح ». أما الرواية التي وجدناها فتقول، كما أثبتنا ذلك في المتن ، « ان الله جعل للنبي خمسة ارواح » . وعلى كل فليس بين الروايتين تغاير يذكر من حيث مفاد الحديث ومغزاه . وما وضعناه بين قوسين فترجمة للمعنى .

'ملهمين ، اشخاص فوق مستوى البشر ، حتى انـه ليمكن لنا ان نقول بوجود « انسان رباني » او « رب انساني » دون ان تتضمن هــذه المقالة فكرة « التجسد » . ومن جهة ثانية ، فان علم النبوة الشيعي يختلف تماماً عن المدارس الاسلامية السنية السابقة له . فالأشاعرة (انظر فصل ٣ ، ٢) بافكارهم اصلا لفكرة « الترتيب » أي بافكارهم لكل بنيان يقوم العالم فيه على اساس تراتبي ذي علل وسيطة ، يهدمون بذلك فكرة النبوة من أساسها. اما المتطرفون من المعتزلة (كالراوندي مثلاً) فقد اعترضوا ، بدورهم ، بهذا القول : اما ان تتفق النبوة مع العقل واما ان لا تتفق . وهي في الحالة الاولى لا طائل تحتهــا ، وفي الحالة الثانية مرفوضة اصلاً ؛ وما ذلك الا لأن العقلانية المعتزلية ما كان بامكانها ان تدرك مستوى الوجود والوعي الذي يتبخر فيه إشكالهم هذا .

هذا الوسيط الذي يظهر عــلم النبوة الشيعي ضرورته ، يشار اليه بمصطلح « حجة ». مع هذا فان فكرته ودلالته لا تنحصران في حقبة ما، بل تتجاوزان حقب الزمان . وحضور « الحجة » يجب ان يستمر حتى ولو كان حضوراً غير منظور او مجهولاً من عامة البشر . فاذا كان هذا المصطلح ينطبق على النبي، فانه بالتالي اكثر انطباقاً على الأئمة (وهو يصبح، في سلسلة «الحدود» عند اسماعيلية ألموت ، ضرباً من الازدواج الروحي للامام ؛ انظر ب ـ ٢) . وتتضمن فكرة الحجة ، اذن ، عدم انفصال علم النبوة عن علم الامامــة ؛ واذ تتجاوز حدود الازمنة فانها تتأصل في حقيقة ميتافيزيقيــة تقودنا معرفتها وادارتها الى مبدأ عرفاني ، مبدأ الناسوت السماوي .

٣ ـ يقول الامام جعفر في احــد تعاليمه ما معناه : « صلاة الانسان هي الشهادة الكبرى التي يُشهِدُ الله بهــا على خلقه ، والكتاب الذي خطه بيده والهيكل الذي شاده بحكمته بمجمل صور الاكوان جميعهـا ، وجامع المعارف التي خطت في اللوح المحفوظ ، والشهادة المرئيــة التي تظهر الغيب ، والحجة على كل جاحد والصراط المستقيم بين الجنة والنار » .

تلك هي القضية التي أبان عنها علم النبوة الشيعي ؛ هـذه الصورة الانسانية في عظمتها الأزلية تدعى بـ « آدم الحقيقي » (الانسان الكبير ، الروح العليا ، العقل الفعّال ، الكلام الاعظم ، الخليفة الاعظم ، قطب الاقطاب ..) ؛ هذا «الانسان الروحي» هو المقلد للنبوة ؛ المتمسك بها، أي بالنبوة الاصيلة الحقيقية، تلك التي تنشأ قبل الزمان ، وفي عالم الابداع السماوي ؛ وهو يمثل ، الى ذلك ، الحقيقة المحمدية الباقيـــة ونور العظمة المحمدية والكلمة المحمدية . واياه كان النبي يعني بقوله : « خلق الله « آدم » على صورته ومثاله [1] » . واذا كان النبي هو المظهر الارضي لهذا الانسان السماوي ، فقـــد عبّر عنه الرسول بصيغة المتكلم المفرد حين قال : « اول ما خلق الله نوري [1] » . وهو كذلك ما كان يعنيـــه بقوله : « كنت نبياً وآدم بين الطين والتراب » (أي لم يتكون بعد) .

والآن ، هذه الحقيقة النبوية الباقية هي وحدة مزدوجة ذات بُعدين اثنين : خارجي ظاهر ، داخلي باطن ؛ والولاية ، هي بالتحديد ، باطن هـــذه النبوة الباقية ، وتحقيق لكل كمالاتها ، منذ ما قبل الازمان، تبعاً للباطن، ثم استمرار هذه الكمالات في أبد الآبدين . وكما ان البعد الظاهري كان له ظهوره الارضي النهائي بشخص النبي « محمد » ، كذلك اقتضى ان يكون للبعد الباطني تجلّيه الأرضي : ولقد تجلى ذلـك البعد في الشخص الذي كان ، من بين البشر جميعاً ، اقرب الناس الى الرسول ، وهو الامام الاول علي بن أبي طالب . ولهـــذا فان علياً استطاع ان يقول، وكلامه هذا صدىً للحديث النبوي الآنف الذكر : « كنت ولياً وآدم بين الطين والتراب [2] » (ويعني بالطبع آدم الارضي) .

قبل القرابة الدنيوية الزمنية التي تربط بـين شخص النبي وشخص الامام ، هناك بينهما قرابة روحية ، نسبة معنوية ، تعود الى وجودهما السابق في عالم ما

---

(١) حديث مشهور. رواه صاحب بحار الانوار . كما تجده في الباب الثالث من الجزء الخامس من احقاق الحق للتستري في شروحه على حق العلامة الحلي ص ٢٤٦ وما يليها .

(٢) بحار الانوار للمجلسي .

قبل هذا الوجود . يقول النبي : « أنا وعلي من نور واحد [١] » ويقول كذلك : «خلقت أنا وعلي من نور واحد، قبل ان يخلق الله آدم بأربعة عشر ألف عام [٢]» . ويشير النبي في نفس الحديث كيف انتقل هذا النور الوحيد بين الاصلاب الطيبة والارحام الطاهرة من طبقة من الانبياء الى طبقة اخرى حتى افترقا الى جزأين ، فجزء محمد وجزء علي [٣] ، وعندها توجه نحو الامام واردف قائلاً : « لولا ان يقول فيك طوائف من امتي مـا قالت النصارى في عيسى ابن مريم لقلت فيك اليوم مقالاً لا تمرّ على ملإ من المسلمين الا اخذوا من تراب رجليك وفضل طهورك يستشفون به ؛ ولكن حسبك ان تكون مني وأنا منك ، ترثني وأرثك ، وانت مني بمنزلة هرون من موسى ، الا انه لا نبي بعدي [٤] » . وثمة اخيراً هذا

---

(١) هذا الحديث ثابت عند التستري باسناده الى حلية الأوليـاء لأبي نعيم الاصفهاني وينقله بطرق مختلفة ، وهو يجعل هذا الحديث عنواناً للبـاب الثالث من الجزء الخامس من احقاق الحق ص ٢٢٦ وما يليها . انظر فيه ايضاً : « ينابيع المودة » للقندوزي ص ٢٥٦ و « فرائـد السمطين » المخطوط لابي بكر حموية و « كفاية الطالب » للقرشي الكنجي: ص ١٧٦ والدقائق لعبد الله الحنفي .

(٢) ورد عند الحافظ احمد بن حنبل الشيباني في « فضائل الصحابة » مخطوط ص ٢٠٥ . و « المناقب » لابن المغازلي الواسطي . ج ٤ ص ٩١ . والحافظ ابو شجاع شيرويه الديلمي في « الفردوس » والعلامة الخوارزمي في « المناقب » ص ٨٧ ط تبريز .

(٣) وهذه « الاشارة » من تتمة الحديث كما يرد في الاسانيد السابقة . وفي هـذا الحديث غنوصية واضحة . لكن غولدزهير في مقالة ممتـازة عن « العناصر الافلاطونية والغنوصية في الحديث » (مجلة الاشوريات م ٢٢ سنة ١٩٠٩ ص ٣١٧ الى ص ٣٤٤ وخصوصاً من ص٢٢٦ الى ٢٣٠ من ترجمته العربية) يجعل هـذا الحديث ، ليس نتيجة لواضعين متأثرين بالغنوصية الفارسية وحسب ، بل يجعل لكتاب التعاليم اليهودي « الهجاداه » نصيباً من الاثر فيه . وأصل الحديث وطريقة وضعه لا تهم المؤلف هنا، لانه يشير في أكثر من موضع الى انه يعمل كظواهري.

(٤) أورد هذا الحديث القرشي الكنجي الشافعي في « كفاية الطالب » ص ١٣٥ ط نجف سنة ١٩٣٧ . وهو يرويه باسنادين مختلفين . وهذا الحديث صحيح ومتواتر عند الشيعة . انظر ابن بابويه عيون الاخبار . لكن رواية ابن بابويه تنسب الحديث الى مناسبة اخرى وتورده بهـذا الشكل « أنت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ».

الحديث القاطع : « أُرسل علي مع كافة الانبياء سراً وأرسل معي جهراً [1] » ويضيف هذا الحديث الاخير الى الاحاديث السابقة كل الوضوح المرجو: فالامامة المحمدية هي بالذات باطن النبوات السابقة جميعاً وما ذلك الا لانها باطنية الاسلام.

٤ — من هذه الاشارات المختصرة التي نعطيها هنا ، يتضح عمل المفكرين الشيعة حول مقولات النبوة والولاية . ثمة نبوة مطلقة ، عامة ومشتركة ؛ وثمة نبوة مقيدة ، ضيقة وخاصة . اما الاولى فهي خاصة بالحقيقة المحمدية المطلقة ، الكلية والاصلية ، مما قبل الازل الى بعده ؛ اما الثانية فمكونة من حقائق الاولى الجزئية ، نعني المظاهر الخاصة للنبوة التي شغلها الانبياء ، الذين كان نبي الاسلام خاتمهم ، دوراً بعد دور ، وكانوا بذلك مظهراً للحقيقة المحمدية. وكذلك بالنسبة للولاية التي هي باطن النبوة الباقية : ثمة ولاية مطلقة وعامة وولاية مقيدة خاصة ؛ وكما كانت نبوة كل من الانبياء « حقيقة » و « مظهراً » للنبوة المطلقة كذلك فان ولاية الاولياء ، هي الاخرى ، حقيقة ومظهر للولاية المطلقة التي كان خاتمها الامام الاول علي بن ابي طالب في حين ان خاتم الولاية المحمدية هو « المهدي » ، الامام الثاني عشر او الامام المستور. والامامة المحمدية هي خاتمة الولايات ؛ ومجموع الانبياء بالنسبة لخاتم النبوة كانوا ما كانه هو بالنسبة لخاتم الاولياء .

وهكذا نفهم حقيقة خاتم النبيين وخاتم الاولياء ، وهي نفس الحقيقة الواحدة. وسواء ، اعتبرناها من حيث الظاهر (النبوة) او من حيث الباطن (الولاية) ، فان الموقف يظل كما هو . فكل الناس في الاسلام ينادون بأن دورة النبوة قد

---

(١) هذا الحديث غير صحيح في رأي من نعرفهم من مشايخنا . ولكن الآية القرآنية « انما انت منذر ولكل قوم هاد » تشير الى ان لكل نبي هادياً ولكنه ليس علياً . وهم يفهمون من الرسول « يا علي بك يهتدي المهتدون » (الذي سبقت الاشارة اليه) على ان علياً كان هادياً لمهتدين وليس لكل قوم سابقين . لا بل ان هذا هو فهم الملا صدرا نفسه للآية (انظر شروحه على الباب العاشر من كتاب الحجة من اصول الكافي) فعلي عنده هو الهادي (للمسلمين فقط) ومحمد هو المنذر .

ختمت مع خاتم النبيين . اما في التشيع ، فان ثمة دورة ثانية هي دورة الولاية ، والتعريف الروحي يبدأ فور ختام دورة النبوة . وفي الواقع ، كما سنوضح ذلك فيما بعد ، فان ما قد ختم فعلاً ، بالنسبة للمؤلفين الشيعة ، ليس سوى « النبوة التشريعية » اما النبوة بحصر المعنى فتعني الحالة الروحية لمن كانوا يدعون فيما قبل الاسلام بالانبياء وندعوهم من الآن فصاعداً بالاولياء . والاسم وحده هو الذي تغير اما الشيء فباق. هذه هي الرؤيا الخاصة بالاسلام الشيعي ، الرؤيا التي يختمر فيها انتظار مستقبل يبقى مفتوحاً . فهذا المفهوم مرتكز على ترتيب للأنبياء مبني على علم العرفان النبوي الذي يعلمه الائمة بأنفسهم (انظر أ . ٥) وهي تحدد من جهة ثانية تنظيم الصدارة بين النبي والولي والرسول وهو تنظيم يختلف فهمه بين الشيعة الاثني عشرية والشيعة الاسماعيلية .

وثمة تميز بصدد النبوة، بين نبوة التعريف ،نبوة التعليم «النبوة الغنوصية» او العرفانية ، ونبوة التشريع. والاخيرة هي رسالة الرسول النبوية،أي الرسول الذي تنحصر مهمته في ان يبلغ الناس القانون الالهي والشريعة والكتاب الذي أنزل عليه من السماء ولقد وجد الكثير من الأنبياء المرسلين . اما سلسلة كبار الأنبياء الذين كان عليهم ان يبلغوا الشريعة فتنحصر « بأولي العزم » وهم ستة : آدم ، نوح ، ابراهيم ، موسى ، عيسى ، محمد ، او سبعة في بعض السنن ، وذلك باضافة داود وزابوره .

٥ – ويجد هذا الموقف ، الذي يحدده علم النبوة ، يجد تعبيره في تعريف العلاقة بين الولاية والنبوة والرسالة؛ ثم بين شخص الولي وشخص النبي والرسول. فاذا تمثلنا هذه المفاهيم الثلاثة على شكل دوائر ثلاث ذات مركز واحد ، تمثلت الولاية بالدائرة المركزية لأنها باطن النبوة وتمثلت النبوة ، بالدائرة الوسطى لأنها باطن الرسالة التي تمثلها الدائرة الخارجية. فكل رسول هو نبي وولي ايضاً، وكل نبي هو وليّ ايضاً. أما الولي فهو ولي وحسب ؛ فيتبع عن ذلك مخالفة ، ان ينعكس نظام الصدارة بين الصفات ، فيما بين الاشخاص .

ويفسر مؤلفونا ذلك على الصورة التالية : بما ان الولاية هي قلب الباطن فهي أجلُّ من الظاهر لأن هذا بحاجة الى ذاك . وكما ان رسالة الرسول تفترض حالة النبي الروحية فان حالة النبي تفترض بدورها الولاية . وكلما كان الشيء أقرب الى الباطن كلما اكتفى بذاته واشتد قربه من الله الذي تتعلق بـه الحالات الداخلية للكائن . فيتبع من ذلك ان الولاية ، صفةُ صفي الله الروحي ، وهي أجلُّ من صفة النبوة ، وهذه أجل من صفة الرسالة (ذات الظاهرية المتزايدة) او كما يكرر ذلك مؤلفونا هؤلاء « الرسالة كالقشرة والنبوة كاللب اما الولايـة فمثل زيت هذا اللب » او بعبارة اخرى : ان رسالة الرسول بدون حالة النبوة مثل الشريعة بدون الطريقة الصوفية ، ومثل الظاهر بدون الباطن ، مثل القشرة بدون اللب . وتصير حالة النبي بدون الولاية مثل الطريقة الصوفية بدون التحقيق الروحي او بدون الحقيقة ، مثل الباطن بدون باطن الباطن ، مثل اللب بدون زيته ، وإنا لواجدون في علم العرفان (أ ــ ٥) علاقة مشابهة بين معاني الوحي والإلهام والكشف .

ومع هذا فعندما يؤكد الشيعة الاثنا عشريون تقدم الولاية ، فإنهم لا يرمون من ذلك الى ان شخص الولي وحده متقدم على شخص النبي والرسول ، ولكنهم يعتقدون انه عندما تتوفر الصفات الثلاث في نفس الشخص ، أي في نبي الاسلام ، فإنه تكون للولاية الأولوية بينها لأنها منبع وأساس ومرتكز الصفتين الأخريين. ومن هنا كانت هذه المخالفة الظاهرة ؛ فمع ان الأولوية هي للولاية ، فإن الصدارة تظل للنبي المرسل لانه يجمع الصفات الثلاث فهو ولي ونبي ورسول . ونلاحظ مع حيدر آملي ، ان الخلاف بين الشيعة الاثني عشرية والشيعة الاسماعيلية ، او بتعبير ادق اسماعيلية ألموت المتطورة ، والتي لا تفعل سوى ان تكشف نوايا التشيع البدائي ، يبدأ من هذه النقطة ، وكما سنرى فيما بعد (ب ــ ٢) فـــان الوضع الاسماعيلي الالموتي ، لم يكن قليل الصرامـة ذلك ان الولاية متقدمة على صفة النبي المرسل لان ولاية الامام مطلوبة في الباطن في حين ان نبوة الرسول (المشرع) مطلوبة في الظاهر . واخيراً ، ولما كانت للباطن الصدارة على الظاهر

فيجب ان نصل من ذلك الى ان الامام متقدم وبشكل رئيسي ، على النبي وان الباطن مستقل عن الظاهر . وفي المقابل فـان الوضع الشيعي الاثني عشري ، (برغم الميل الكامن الدائم في التشيع نحو تقديم الامام في التعليم) فانه قـد جهد على ان يحفظ توازنه . فكل ظاهر لا يستند الى باطن فهو في الواقع كفر ، وكل باطن لا يبقى على الظاهر هو في نفس الوقت هرطقة . وكما نرى فانه بحسب ما تعتنق النظرية الامامية او النظرية الاسماعلية فان العلاقة بين علم الامامة وعلم النبوة تنقلب في معناها .

٤ ـ علم الامامة

١ ــ لقد سبق التدليل على فكرة الامام بالوجه المزدوج « للحقيقة المحمدية الباقية » التي وصفناها فيما سبق (أ ــ ٢) ، والتي تتضمن فيما تتضمن ان دور الولاية يتلو دور النبوة . والقضية الاولى التي تُشدِّدُ عليها أحاديث الأئمة ، هي ضرورة وجود قيِّم على الكتاب (قيِّم القرآن) يخلف النبي الناطق . ولقـد أثارت هذه القضية مناظرات حاميـة في أوساط الأئمة ، وخصوصاً مع بعض المعتزلة ؛ فكان هشام بن الحكم ، وهو التلميذ المفضل للامـام السادس جعفر ، يبرِّز بين جميع المتناظرين . فأما الدعوى التي كان يعارض بها الاخصام فهي أن نصَّ القرآن وحده لا يكفي ، لأن له معنى مستوراً وأعماقاً باطنة وتناقضات واضحة . فهو ليس كتاباً يمكن استخراج علمه بالفلسفة المشتركة ، بل لا بد من ان نؤوِّل النص وان نعود به الى مستوى يكون فيه معناه حقيقياً . وتلـك ليست مهمة الجدل الكلامي لاننا لا ننشىء هذا المعنى بالقياس ؛ وانما نحتاج في ذلك الى رجل ملهم ذي إرث روحي ، يمسك بالظاهر وبالباطن معاً . وهذا هو حجة الله وقيِّم الكتاب والامام [١] . وهكذا ينحصر جهـد الفكر في تمعن

(١) لعل المؤلف يشير الى الرواية التي يثبتها الملا صدرا في شرحه على اصول الكافي (الحديث الثالث من كتاب الحجة ـ والكتاب طبع حجري غير مرقم) من مناظرة هشام مع عمرو بن عبيد في البصرة . فقد ألزم عمراً بقوله:« فانما اقام الله القلب لشك الجوارح ؟ قال نعم . قلت=

حقيقة الامام في شخص الأئمة الاثني عشر .

ويلقي الملا صدرا ، من خلال شروحه على نصوص الائمة [على اصول الكافي للكليني] بالافتراضات الفلسفية حول هذه النقطة : « ان ما لا سبب له فلا حد لذاته ولا برهان عليه من غيره ، بل هو البرهان على كل شيء من خلقه . فلا تعرف ذاته الا بذاته لا عن طريق المخلوق الحادث كما يفعل لاهوتيو الكلام ، ولا عن طريق الكائن الممكن كما يفعل الفلاسفة . فلا تحصل المعارف الالهية الا بطريق الوحي والالهام . كما لا يمكن للأرض بعد رسول الله من حجة لله على خلقه [اذ الحاجة من الخلق ماسة دائما] الى وجود من يقربهم الى الله [ويهديهم سبيلهم]. وهذا الحجة يمكن ان يكون ظاهراً مشهوراً كما يمكن، على العكس، من ان يكون مجهولا من الجماعة [1] مغطى بنموذج مجهول من الوجود . انه الهادي ، الذي لا غنى عنه ، الى معاني الكتاب المستورة ، فتأخذ به نوراً الهياً ورؤيا داخلية وفهما روحانياً . فعلم الامامة هو نتيجة بديهية اساسية للفلسفة النبوية ؛ فتكون المسألة هي : من يشغل بعد النبي صفة قيم الكتاب ؟ [2] » .

=لا بد من القلب والا لم يستقم امر الجوارح (الحواس) ؟ قال نعم . فقلت يا أبا مروان فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها اماماً يصح لها الصحيح ويتبين به ما شككت فيه، ويترك هذا الخلق في شكهم وحيرتهم واختلافهم لا يقيم لهم اماماً ؟ الخ ... او مناظرته مع الشامي (الحديث الرابع نفس المرجع) .

(١) لهذا الكلام خبيء واضح . فهو يتضمن رداً على الغزالي وخصوصاً كتابه « القسطاس المستقيم (فصل اول) و « المنقذ : (فصل اول) .

(٢) (نفس المرجع أعلاه) باب الاضطرار الى الحجة (في اثبات إمامة امير المؤمنين علي بن أبي طالب . والمؤلف لا يأخذ هنا بالنص الحرفي لكلام الملا صدرا ولكنه يذكر موجزاً له . ومع هذا فقد وردت بعض العبارات مترجمة فأعدناها الى اصلها واشرنا الى الاضافة بقوسين ( ) والقسم الثاني من هذه الفقرة موجودة عند الملا صدرا بالمعنى فقط . والمؤلف يورد كلام الملا صدرا ويأخذ بتقسيمه : معرفة الله عن طريق المخلوق الحادث (الكلاميون) او عن طريق الكائن الممكن (الفلاسفة) و « ده بور » يأخذ بنفس التقسيم (ص ٩٢ من كتابه تاريخ الفلسفة) ولكنه يسمي الأول « الطبيعيين » والآخرين « المنطقيين » .

٢ ـ وثمة إجماع بين الشهود. فعبد الله بن عباس، احد اصحاب النبي المشهورين، يحكي عن هذا الانطباع العميق الذي احس به كل من سمع علياً يشرح سورة الفاتحة [١] . ولدينا شهادة الامام الاول نفسه « ما انزلت آية من القرآن على رسول الله إلا وأقرأنيها و أملاها علي فكتبتها بيدي وعلمني تفسيرها وتأويلها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ، ودعا الله ، ان يعطيني فهمها وحفظها . ووضع يده على صدري ودعا الله ان يملأ قلبي علماً وفهماً وحكماً ونوراً [٢] .

وتُرجع هذه النصوص ، لتفهم مهمة الامام ، الى دواعي القلب . فالامام للجماعة الروحية بمثابة القلب للجثمان الانساني [٣] . وللمقارنة دور المرتكز لتبطن علم الامامة . ومن هنا بالذات ، يدل الملا صدرا مثلاً ، كيف يثمر علم الامامة بالتجربة الصوفية ، عندما يتكلم عن الحقيقة الكونية التي هي الامامة في الانسان . أفيكون حضور الامام في قلوب شيعته الى يوم الحشر ؟ وسنشير فيما بعد الى المعنى العميق للغيبة ، والى هذا المجهول الالهي الذي هو اساسي في كل فلسفة نبوية ، لانه يمنع الالهي من ان يصير موضوعاً [شيئاً] ، كما يحفظه من كل « جمعنة » *Socialisation* . فسلطة الامام امر مختلف عن السلطة العقائدية التي تحكم بها الكنيسة . فلقد عرف الائمة المعنى المستور للوحي . وهم كورثة له ، عادوا فاستغلوا هذا الارث لمصلحة من كانوا مستعدين لتلقيه . فثمة فكرة أساسية في العرفان هي فكرة العلم الإرثي ، او علم الارث الروحي ، ولذلك

---

(١) يستند المؤلف هنا الى نفس المرجع أعلاه ويشير الى قول ابن عباس : « اني كنت ليلة من الليالي عند امير المؤمنين وهو يفسر سورة فاتحة الكتاب فرأيت نفسي عنده كجرة عند بحر عظيم » . ويضيف الملا صدرا « وهو ادعى ذلك كما هو منقول منه في كثير من الروايات بلغت جملتها حد التواتر . قال « لو شئت لاوقرت حمل سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب » .

(٢) نفس المرجع أعلاه . ذات الصفحة . وبصائر الدرجات لمحمد بن حسن الصفار ج ٤ ص ١٩٨ .

(٣) قارن هذه الفقرة الصغيرة بمقالة الفارابي في الفيلسوف . الفصل ٢٧ من كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة .

فان التشيع لم يعرف ما جرت العادة على تسميته « دين السلطة » بالمعنى الذي جرى إطلاقه على الكنيسة . ولقد شغل الأئمة ، في واقع الأمر ، وظيفتهم الأرضية فلم يعودوا ، مادياً ، من هذا العالم ، وحضورهم المتصل هو ضرب من الحضور الغيبي ، كما ان سلطتهم هي سلطة روحية بالمعنى الحقيقي للكلمة ، وتعاليمهم باقية وهي أساس كل تفسير للكتاب .

يتصف اول الأئمة انه اساس الإمامة . ولكن التمثل الشيعي لا يستطيع ان يفصل عنه الوجوه الاحدى عشر الأخرى والتي هي عالم إبداع الامامة ، وذلك لأن قانون الرقم ١٢ ، وهو رقم ثابت في حقب أدوار النبوة كلها ويرمز للكلية (ولقد ذكّرنا في فصل سابق ببعض المشابهات : كاشارات البروج الاثني عشر ، والاثني عشر ينبوعاً التي فجّرها موسى بعصاه من الصخر ، والعلاقة بشهور السنة الاثني عشر وكلها متقابلة مع لاهوتيات الأيون القديمة) . ولقد كان لكل من الانبياء الكبار اصحاب الشرائع ، أئمة اثنا عشر . ثم ان النبي نفسه يقول : « ليتولّ الله علياً والاوصياء من بعده (الاحد عشر) و [ليسلم لفضلهم] فانهم الهداة بعدي . لقد اعطاهم الله علمي وفهمي وجعلهم في صفي وأهلاً لولايتي وللإمامة من بعدي [1] » . وكما يقول حيدر آملي : « فكل الأئمة قدر واحد وحقيقة واحدة متمثلة في اثني عشر شخصاً وما يصدق على احدهم يصدق على الآخرين » .

٣) يرتكز هذا المفهوم على ميتافيزيقا علم الامامة التي نمت في الحكمة الاسماعيلية من جهة ، وفي احشاء التشيع الاثني عشري والمدرسة الشيخية بصورة خاصة من جهة اخرى ، ومقدماتها مأخوذة من نصوص الأئمة انفسهم . فاذا أردنا فهم دلالتها فيجب ان نذكر ، انه اذا كان علم الامامة قد وجد نفسه

(١) يورده الملا صدرا في شرحه على كتاب الحجة ، ويمثل الحديث في الصفحة الاخيرة من النسخة التي انتهت الينا من النجف . والجملتان الاخيرتان لا تردان في نص الملا صدرا ويبدو ان السبب في ذلك هو ان الملا يقتطف هذا النص من رسالة للامام علي ولا يأخذها كلها . فهو يقول في آخر الحديث الثالث من الباب العاشر « في كلام له طويل أخذنا منه مواضيع الحاجة » .

امام نفس المسائل التي واجهها علم المسيحية ، فان سبب ذلك هو انه كان يميل الى الحلول التي ألقت بها المسيحية الرسمية والى الاقتراب من المفاهيم الغنوصية العرفانية . ثم ان مواجهته للعلاقة بين اللاهوت والناسوت في شخص الائمة ، لم تكن ضرباً من التوحيد الاقنومي لهاتين الطبيعتين . وترجع لفظة (ظهور او مظهر) الى المقارنة مع ظاهرة المرآة . فالصورة التي تظهر في المرآة ليست متجسدة ولا حالّة في جوهر المرآة . فاذا فهمنا الائمة على انهم مظاهر إلهية لا أكثر ولا اقل ، اصبحوا آنها أسماء الله . وبصفتهم هذه يمتنع محذور التشبيه والتعطيل . فوجودهم السابق ، كعالم إبداع كائنات نورانية ، هو وجود يؤكده الامام السادس جعفر « خلقنا الله من نور عظمته ، وأرواح شيعتنا خلقوا من فاضل طينتنا [1] » . ولذا فان أسماءهم كانت مكتوبة بحروف مشعة على لوح الزمرد السري الذي كانت تملكه فاطمة أصل سلالتهم (وهذا يذكرنا باللوح السمرقندي في الهرميسية) .

ولا يمكننا فهم الصفات التي يتلقاها الامام الا اذا اعتبرناها صوراً نورانية او وحدات قبل ـ كونية . ولقد أكد الائمة بأنفسهم هذه الصفات خلال ظهورهم الارضي كما جمع منها الكليني عدداً كبيراً في جامعه الضخم ، وهكذا فان مراحل آية النور الشهيرة رقم ٣٤ [2] قد حملت على الاربعة عشر المعصومين

---

(١) بصائر الدرجات الجزء الثاني ص ٨٠ ـ ولكن الملا صدرا يورده بهذه الصورة « ان الله خلقنا من نور عظمته (ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش ، فأسكن ذلك النور فيه فكنا نحن خلقاً بشراً نورانيين ، لم يجعل لأحد في مثل الذي خلقنا منه نصيباً) وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا » . كما يورد حديثاً عن النبي في نفس المعنى : « ان الله خلقني وخلق علياً والحسن والحسين من نور واحد فعصر ذلك النور عصرة فخرجت منه شيعتنا » (كتاب التوحيد ـ باب النوادر ـ شرح الحديث الثالث) .

(٢) لعل المؤلف يشير الى تفسير ابن بابويه لهذه الآية ـ كتابه « التوحيد » ـ باسناده الى الامام الباقر في قوله : « كمشكاة فيها مصباح يعني نور العلم في صدر النبي ؛ المصباح في زجاجة ، الزجاجة صدر علي. علم النبي علياً علماً يوقد من شجرة مباركة هي نور العلم الخ ... » . او لعلها يشير الى رواية الطبرسي في « مجمع البيان » باسنادها الى الامام الرضا . « روي عن الامام الرضا انه قال: نحن المشكاة فيها المصباح، والمصباح محمد، يهدي الله لولايتنا من احب». ولهذه الآية أهميتها في تاريخ الفكر الاسلامي. فقد علق شراح ابن سينا في الاشارات والتنبيهات عليها، وكتب الامام الغزالي حولها رسالة صوفية هي « مشكاة الانوار » .

(النبي وفاطمة والائمة الاثني عشر) . فهم المعصومون الوحيدون المطهرون من الرجس. ويقول الامام الخامس الباقر: «نور الامام في قلب المؤمنين أشد سطوعاً من الشمس في واضحة النهار[1]». والائمة هم الذين ينيرون قلوب المؤمنين، ومن يحجب عنهم هذا النور يجعل قلوبهم معتمة . انهم ركائز الارض والعلامات التي يشير اليها الله في كتابه ، والذين أعطاهم الحكمة الطبيعية . انهم خلفاء الله على الارض والعتبة التي يُدخَلُ اليه منها [2] وأوصياء الرسول ؛ والقرآن نفسه يقود اليهم (كوجوه ظهور، فالائمة ليسوا المعرّفين بالمعنى المستور وحسب انهم المعنى الباطن ذاته). انهم منجم المعرفة وشجرة النبوة ومزار الملائكة وورثة المعرفة يرث بعضهم بعضاً [3] ، فيهم أمُّ الكتاب او الكتب المنزلة ، ويعرفون اسم الله الاعظم، مثلهم مثل تابوت العهد عند اليهود، والى نزولهم على الارض يشير نزول الملائكة والروح في ليلة القدر: سورة القدر [تنزَّلُ الملائكةُ والروحُ فيها] وهم يعرفون كل المعارف التي بلّغها الملائكة للأنبياء والمرسلين . ومعرفتهم تشمل كل الازمان. انهم المحدّثون الذين «تحدّثُ الملائكة اليهم» لانهم نور قلوب المؤمنين ؛ والكلمة الشهيرة التي تقول «من عرف نفسه فقد عرف ربه[4]»، تعني

---

(١) بصائر الدرجات . الجزء الثامن ص ٣٧٨ .

(٢) انظر في ذلك شرح الملا صدرا على اصول الكافي الحديث الثامن من باب النوادر - كتاب التوحيد : والحديث هو حديث الامام الاول علي : « أنا عين الله ، أنا يد الله ، أنا جنب الله ، أنا باب الله » .

(٣) يقول الصادق: «ان العلم الذي أنزل مع آدم لم يرفع وما مات عالم إلا وقد ورث علمه». ويقول الباقر؛ «ان علياً كان عالماً والعلم يتوارث». وهذه الاحاديث واردة عند الكليني في فصل يسميه « فصل في ان الائمة ورثة العلم يرث بعضهم بعضاً » وفصل « في أن الائمة ورثوا علم النبي وجميع الانبياء والاوصياء الذين سبقوهم » .

(٤) هذه الكلمة للامام علي يوردها الشيرازي في شرحه للحديث الثالث من باب الروح من كتاب التوحيد .

أنه يعرف إمامه أي وجه الله بالنسبة اليه [١] » وبالعكس فان من يموت دون ان يعرف إمامه يموت موتة جاهلية [٢] أي بدون ان يعرف نفسه .

٤) تصل هذه التوكيدات الى قمتها في خطبة البيان الشهيرة المنسوبة للإمام الاول والذي يتحدث فيها هو إمام أزليّ باق. « أنا علامة القدير ، أنا عرفان الغيوب ، انا عتبة الاعتاب ، أنا بطانـــة بريق العزة الالهية انا الاول والآخر والظاهر والباطن ، أنا والله وجهُ الله، انا مرآته، انا الكلام الاعظم، انا اللوح المحفوظ، انا ايليا الانجيل ومستودع سر رسول الله [٣] ». وتستمر الخطبة حتى تصل الى سبعين من التوكيدات الخارقة . وأياً ما كان زمن هذه الخطبة ، (فهو أقدم مـــا ظنه بعض النقاد) وهي تظهر لنا ، إثمار نظرية الانسان الملكوتي العرفانية او الحقيقة المحمدية الباقية في علم الامامة . فتوكيدات الائمة هـــذه مفهومة تماماً لان ولايتهم كما قلنا دلك سابقاً هي باطن النبوة ، ولانهم اخيراً ، مفتاح الحروف القرآنيـــة نعني الحروف السرية المكتوبـة في مطلع السور وأحياناً كأسماء لها .

(•) انظر ص ٩٩ تعليق ٢ . ومع هذا فان في الحديث روحاً اسماعيلية واضحة . جاء في « سرائر النطقاء » باسناده الى ابي ذر قال : « سمعت أمير المؤمنين علياً وهو يقول « أنا وجه الله الذي ذكره بقوله : (فأينما تولوا وجوهكم فثم وجه الله) . هذه الصفة ترد كثيراً في كتب الاسماعيليين. انظر مثلاً القصيدة ١١ من ديوان المؤيد داعي الدعاة: «فوجهك وجه الاله المنير». وقوله في القصيدة ٤١ من نفس الديوان «شهدت بأنك وجه الاله» . ومثل هذه الاقوال مفهومة. فالوجه عندهم هو الابداع الاول الكامل التام ، ومثله في العالم الجسماني النبي وهكذا يصير الى علي ومنه الى الأئمة .

(١) أورده الكليني في اصول الكافي ص ١٢٨ وأورده داعي الدعاة المؤيد في الله في المجالس المؤيدية ج ١ - ص ١٥٦ .

(٢) لم ترد خطبة البيان الكبرى هذه في « نهج البلاغة » ، والشيعة الاثنا عشرية تردها من أساسها . يقول الشيخ عباس القمي، متابعاً في ذلك العلامة المجلسي وبحار الأنوار : « أما ما ورد من الأخبار الدالة على بعض معاني التفويض كخطبة البيان وأمثالهـــا فلم ترد الا في كتب الغلاة وأمثالهم » (سفينة بحار الانوار . مادة بين) .

وكتب عارف تامر على ذيل هـــذا التعليق يوم راجعـه ، « إن هذه الخطبة تعتبر بنظر الاسماعيلية مشوهة وهي من تصنيف الغلاة . ونحن ننزه الامام علي بن أبي طالب عن مثل هذه=

ولأنهم جميعاً حقيقة واحدة ونور واحد، فان ما يقال عن امام منهم يصدق على كل من الاثني عشر الباقين . وهم يتتابعون ، بحسب ظهورهم في التاريخ على هذا الشكل : ١ - علي ، امير المؤمنين (٤٠ هـ - ٦٦١ م) ٢ - الحسن المجتبى (٤٩ هـ - ٩٦٩ م) ٣ - الحسين سيد الشهداء (٦١ هـ - ٦٨٠ م) ٤ - علي زين العابدين (٩٢ هـ - ٧١١ م) ٥ - محمد الباقر (١١٥ هـ - ٧٣٣ م) ٦ - جعفر الصادق (١٤٨ هـ - ٧٦٥ م) ٧ - موسى الكاظم (١٨٣ هـ - ٧٩٩ م) ٨ - علي الرضا (٢٠٣ هـ - ٨١٣ م) ٩ - محمد الجواد التقي (٢٢٠ هـ - ٨٣٥ م) ١٠ - علي النقي (٢٥٤ هـ - ٨٦٨ م) ١١ - الحسن العسكري (٢٦٠ هـ - ٨٧٤ م) ١٢ - محمد المهدي القائم ، الحجة . وقد رددوا جميعاً انهم اوصياء على معارف رسول الله ، ومعارف الانبياء السابقين . وسيظهر لنا « علم العرفان (انظر الفصل التالي) معني الارث في هذا . ويسمح لنا كل ما سبق ، بأن نهدم حكماً مسبقاً وإشكالاً مفاده ان الولادة من رسول الله لا تكفي لجعل هـــذا النسيب اماماً ، اذ يلزمه النص والعصمة ، فليست امامتهم اذن نتيجة لقرابتهم برسول الله بل لعلّ العكس هو الاصح فقرابتهم الارضية برسول الله ناجمة ، وهي علامة على وحدتهم الابداعية مع رسول الله .

=الاقوال السخيفة المبتذلة » .

لكن الملا صدرا في شروحه على اصول الكافي يورد بعض الخطب ، كالقاصفة وسواها وهي لا تقل غلواً و « اشراقاً » عن هذه الخطبة .

والنص الذي يعتمده الاستاذ كوربان لهذه الخطبـــة لا يطابق النص الذي اعتمده المرحوم ماسينيون ولا مترجمه الدكتور بدوي (انظر ص ١٠٨ . الانسان الكامل في الاسلام) وبالتالي فلا تكون مطابقة لمخطوط باريس رقم ٢٦٦١ ولا لنص القندوزي (ينابيع المودة ص ٤٠٤ - ٤٠٧) ولا نص كتاب الدر المنظم » .

وقد اضطررنا للمطابقة بين النصين من الاستناد الى خطبتي الافتخار والتطنجية اللتين يوردهما الحافظ رجب البرسي في « مشارق أنوار اليقين » من جهة ونص الاستاذ ماسينيون من جهة ثانية. وبالطبع فان هذه الخطب جميعاً تسير في نفس الاتجاه الذي يشير اليه الاستاذ المؤلف وتفضي الى نفس القصد والمعنى .

٥) ثمة مجال لكي نلاحظ من جهة اخرى ان فكرة الولاية لها اصولها في التشيع ذاته حتى لتبدو غير منفصلة عنه الا انها قد فصلت ، وتلك هي قضية جميع التصوف غير الشيعي كلها ، وهو الذي لم تتضح ينابيعه كما قلنا ، بعد . ففي هذه الحالة تفقد الولاية اصلها وتماسكها وركيزتها لأننا نحيل الى النبي ما يعود الى الامام . وثمة نتيجة اخرى خطرة تنجم عن اقتلاع الولاية من جذورها الامامية ؛ هي ان أئمة المذاهب السنية الأربعة (الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي) يصبحون ورثة واوصياء النبي وبقية الأنبياء ؛ وتنقطع الصلة العضوية والقطعية المزدوجة للشريعة والحقيقة ، وتقوى بالتالي الشريعة والتفسير الفقهي الخالص للاسلام . ونحن نكاد ان نمسك هنا بينبوع ظاهرة « جمعنة وعلمانية » خاصة جداً . فالباطن معزول عن الظاهر بل هو مستبعد تماماً ، وهو موقف الفلاسفة والمتصوفين الذين يسيرون في طريق خطرة فتشتبه عليهم الامور . من هذه الظاهرة التي لم تحلل للآن بعد ، تتكون لدينا فكرة واضحة عن كل الشيعة الذين فهموا (وعلى رأسهم حيدر آملي) ، الصلة الاولى لتحويل الاسلام الى دين تشريعي خالص ، فعارضوها وأنكروا على الأئمة الاربعة صفة الوراثة او الوصاية بعد النبي ، وذلك لسبب اول ، هو انه لا يمكن ان يكون لعلمهم الظاهر صلة ولا علاقة بعلم هو في طبيعته علم إرثي وإرث روحاني . ولسبب ثانٍ هو ان الولاية تجعل من الائمة وُرثاء الباطن . والعرفان الشيعي يسمح لنا ان نفهم مغامرة ومخاطرة هذا الموقف .

٥ ـ علم العرفان

١) ثمة صلة أساسية بين غنوصية فلسفة نبوية ما [أو حكمة لدنية ما] وبين ظاهرة الكتاب المقدس المنزل من السماء . فلا بد لقضية الالهام النبوي الا ان تكون قضية متميزة في الفكر الفلسفي الذي يتقلب بين أحشاء « جماعة اهل الكتاب » . وتجد الحكمة اللدنية، التي تفتحت في الاسلام الشيعي نغمتها الخاصة فيه [أي في الكتاب] ، في نفس الوقت الذي يختلف منحاها عن منحى الفلسفة

المسيحية ، وذلك لأن هذه الأخيرة ترتكز الى واقع التجسد باعتبار انه يمثل دخول اللاهوت في التاريخ والزمان. وعلاقة اللاهوت والفلسفة والايمان والمعرفة، ليست مفهومة على نفس الشاكلة في هذه الجهة وتلك . وهنا تتعلق العرفانية بالمعرفة الغيبية وتبدع منها مقولات تابعة للمعرفة النبوية [الحكمة اللدنية] وللحدود [الترتيب] التي تحددها علاقة النبوة والولاية التي وضعناها أعلاه . وبالطبع فانه لم يكن تحت جدل المتكلمين العقلاني طائل بالنسبة لهذه الحكمة اللدنية التي اضطلع بها الحكماء الالهيون .

وتبسط الأحاديث التي ينقلها الينا الكليني في مدونته ، من خلال ترتيبها لدرجات المعرفة والاشخاص النبويين بشكل تابع لدرجة توسط الملاك ، تبسط أمامنا عقيدة الأئمة الخامس والسادس والسابع الغنوصية . كما ستسمح ، تلك الصلة القائمة بين علم العرفان [الغنوصية] وعلم الملائكة ، ستسمح للفلاسفة بأن يدمجوا ملاك المعرفة بملاك الوحي. ولكنه يكون من الأخذ الخالص ان نرى في هذا الاندماج بين العقل والروح ، عقلنة للروح . ففكرة العقل ليست فكرة الـ *Ratio* (بل انه ليمكن القول ان علم الملائكة يتضامن مع العرفانية والفلك السينوي الذي سبب سقوط السينوية اللاتينية في القرن الثاني عشر لأن المدرسية اللاتينية كانت قد اتخذت لنفسها منحى آخر تماماً) . وبخلاف ذلك فانه لا بد من الاشارة الى ان ترتيب الانبياء ونماذج المعرفة المتعلقة بهذا الترتيب ، مصدره تعاليم الائمة ومن المستحيل الوصول الى مصدر اقدم من ذلك .

٢) ويشرح الائمة ويعددون هذه الطبقات الاربع : ١ — النبي المنبأ في نفسه ، وليس عليه ابلاغ الرسالة الالهية التي تلقاها ، لانها رسالة شخصية خالصة . فهي ضرب من النبوة « اللازمة » [أو غير المتعدية] التي لا تتجاوز حدود شخص النبي لانها لم ترسل الا اليه . ٢ — النبي الذي يرى ويسمع صوت الملاك في الحلم ولا يعاينه في اليقظة ، وليس مرسلاً الى احد (ويسوقون «لوطاً »

كمثال) . ٣ – والى هاتين الطبقتين تضاف طبقة ثالثة هي طبقة النبي الذي يرى ويدرك صوت الملاك ، ليس في الحلم فقط ، وانما في اليقظة ايضاً ، ويمكن ان يكون رسولاً الى جماعة قليلة او كبيرة (ويسوقون يونس كمثال) . وتلك حالة النبي المرسل ولا شأن لنا به بعد ، اذ شأننا الآن هو نبوة التعريف او التعليم . ٤ – ونميز في طبقة الانبياء المرسلين ، طبقة الانبياء الستة او السبعة الكبار (آدم ، نوح ، ابراهيم ، موسى ، داود ، عيسى ، محمد) ؛ اذ انهم أرسلوا برسالة وليبلغوا شريعة او قانوناً الهياً جديداً ينسخ القوانين الالهية السابقة ، وتلك نبوة التشريع او النبوة التشريعية . وانه لواضح اخيراً ان الرسالة لا تكون الا لمن بلغت فيه الولاية درجة كاملة من النضج ، كما ان النبوة لا تكون إلا لمن بلغت فيه الولاية درجة كاملة من التطور . فثمة ما يشبه التعليم الالهي التصاعدي .

ولدينا ملاحظتان اجماليتان. تتعلق الاولى بتدخل فكرة الولاية هنا بالذات. ففيما يختص بطبقتي الانبياء الاولى والثانية ، فان الشراح الشيعة يخبروننا بأنهم أولياء لا اكثر ولا اقل . انهم رجال الله يمتلكون معارف لم يكتسبوها من الخارج اكتساباً نتيجة لتعليم انساني . ومع هذا فانهم لا يمتلكون معرفة علة هذه المعاني؛ أي لم تحدث لهم رؤية الملاك الذي يلقي بهذه المعلومات في قلوبهم . ولكن (الشراح) يعطونا توضيحاً رئيسياً . فكلمة الولي (او الصفي او حبيب الله) لم تستعمل ابداً مع أي من الاولياء في الحقب السابقة على رسالة نبي الاسلام. قد كانوا أنبياء وحسب (وقد يجعلنا هذا نفكر في *Beni - ha Nebi'im* من الكتاب المقدس) . وبعد ظهور الاسلام لم يعد مصطلح « نبي » قيد الاستعمال وانما يقال « أولياء » . ولكن ليس بين الولاية والنبوة البسيطة ، أي تلك التي لا تصاحب رسالة تشريعية ، أكثر من خلاف في استعمال الكلمة ؛ أما الفكرة والمعنى فواحد . فحالة الانبياء القدامى ، من حيث العرفان ، وهي حالة الأئمة تماماً ، ذلك انهم يمتلكون الادراك السمعي للملاك في الحلم [1] . انهم

---

(١) انظر تمهيد الامام موسى الصدر في اول هذا الكتاب .

المحدّثون الذين يتحدث الملاك اليهم . وهذا الوضع ذو أهمية قاطعة ، فهو اساس الفكرة الشيعة ، عن دور الولاية الذي يلي دور النبوة ، كلها . وهي تجعل استمرار « النبوة الباطنية » نعني استمرار التاريخ القدساني تحت ستار الولاية ، ممكناً ، وذلك لان ما ختم هو النبوة التشريعية وحدها .

أما الملاحظة الثانية فهي هذه : لقد تم ترتيب فئات العرفان النبوية بشكل تابع لوساطة الملاك المرئية او المسموعة او غير المرئية، نعني بشكل تابع للوعي الذي يمكن للذات ان تأخذه . وتتضمن رسالة الرسول رؤية الملاك في حالة اليقظة (وهي رؤيا سيُفَسَّرُ نمطها ، بنمط من الادراك يختلف عن الادراك الحسي) ، وهي ما نشير اليه بالوحي. أما في بقية الطبقات من الانبياء ، فنتكلم عن إلهام على مختلف الدرجات وعن كشف صوفي. وثمة حديث يقول «ان الامام يسمع صوت الملاك [1] ، ولكن لا يراه لا في المنام ولا في اليقظة » .

٣) ولقد أثارت هذه الاشكال من العرفان القدساني انتباه مؤلفينا طويلاً . الا ان معناها لا يفهم الا اذا ربطناها بمجمل علم النبوة. فاذا كان النبي قد أشهر بحالة علي النموذجية باعتباره أقدر الصحابة جميعاً في التقدم نحو الله بقوة عقله وبحثه عن المعرفة [2] ، فذلك لان الامر يتعلق هنا بسيطرة مفهوم نبوي للعقل

(١) لعل المؤلف يقصد الى ما ورد في كتاب الحجة من اصول الكافي خصوصاً هذه الابواب: « باب طبقات الأنبياء والرسل » و «باب الفرق بين النبي والرسول والمحدث» و « باب الاضطرار الى الحجة » والى شروح الملا صدرا عليها .

« كتب الحسن بن العباس المعروف بالرضي لأبي عبد الله : جعلت فداك أخبرني ما الفرق بين الرسول والامام والنبي ؟ فأجاب الفرق بين الرسول والنبي والامام : أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي ، وبما رأى في منامه نحو رؤيا ابراهيم ؛ والنبي ربما سمع الكلام ، وربما رأى الشخص ولم يسمع، والامام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص » . كتاب الحجة المرجع السابق .

(٢) لعل المؤلف يقصد الى الحديث النبوي الذي يثبته الملا صدرا في شرحه المشار اليه « اذا تقرب الناس الى الله عز وجل بالبر ، تقرب انت بعقلك » . (باب طبقات الانبياء والرسل) « شرح الحديث الاول » .

غيّر شروط الفلسفة الاسلامية من ألفها الى يائها . فعندما تقر هـــذه الفلسفة بالصلة التي تقيمها هي بين وساطة الملاك والاشراق العقلي ، فلا تكون قد تعدت والحالة هذه حدودها اطلاقاً . وكما قلنا فان عرفانيـــة الفلاسفة تلحق بعلم العرفان النبوي وذلك بادماجها العقـل الفعّال بالروح القدس (جبريل ، ملاك الوحي) .

ولهذا ، فاننا نبتر البيان الاجمالي للحكمة الالهية الشيعية اذا لم نشر باختصار الى الكيفية التي وسع بها مفكرونا في شروحاتهم العرفانية التي ابتدأها الائمة . والملا صدرا استاذ كبير في هذا الباب ، فالعقيدة التي يصوغها على هامش نصوص الائمة تمثل كل معرفة حقيقية باعتبارها كشفاً او ظهوراً . وذلـــك ان القلب (هذه اللطيفة النورانية ومرتكز الذكاء) عنده ملكة تجميع الحقائق وكل ما هو قابل للمعرفـــة . غير ان المعارف التي تتجلى له من حجب الغيب يمكن ان يكون مصدرها العلم الشرعي او معطيات الشريعة ، كما يمكن ان تكون علماً عقلياً وبالتالي آتية مباشرة من معطي المعطيات . وهذا العلم يمكن ان يكون نظرياً قبلياً ، او قل مطبوعاً بحسب تعبير الامام الاول ، وهذه هي معرفـة المبادىء الاولى التي يمكن ان تكتسب اكتساباً . فاذا كانت مكتسبة أمكن ان يكون هذا الاكتساب بالجهد والملاحظة او بالاستبصار او الاعتبار وذلـــك هو علم الفلاسفة لا اكثر ولا اقل [1] . وإما ان تهاجم القلب وتنعكس فيه فجأة وهذا

---

(١) هذه المقالة تصدي وتكرار لما ذهب اليه الملا صدرا في شرحه على اصول الكافي (نفس المرجع أعلاه) يقول الملا صدرا : « أولاً يجب ان يعلم ان قلب الانسان بغريزته مستعد لقبول حقائق المعلومات ، ولكن العلوم التي تتجلى من حجب الغيب تنقسم الى عقلية وشرعية . أما الشرعية فهي المأخوذة بطريق التقليد عن الانبياء وأما العقلية فالمراد بها ما تقتضيه غريزة العقل من غير ان يؤخذ بالتقليد والسماع وهي منقسمة الى ضرورية لا تدري من أين حصلت وكيف حصلت (وذاك ما يسميه الفلاسفة بالاوليات) فان هذه العلوم يجد الانسان نفسه مفطوراً عليها منذ الصبا الخ ... والى غير ضرورية ويقال لها المكتسبة وهي المستفادة بالتعلم والاكتساب وكلا القسمين قد يسمى بالعقل كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام » : ←

ما يسمى بالالهام . وينبغي ان نميز ، بالنسبة للالهام ، الحالة التي يحدث فيها بدون ان يعرف الانسان العلة التي ألقته فيه (الملاك) ، وهذا هو إلهام الائمة والاولياء عموماً ؛ والحالة التي يرى فيها الانسان هذه العلة مباشرة وهي حالة الوحي من الملاك الى النبي. اذن فان علم العرفان هذا يشتمل على ظهور واحد، يتجلى في درجات مختلفة هي معرفة الفلاسفة والملهمين والانبياء دفعة واحدة .

٤) وتقودنا فكرة العلم كتجلٍ ، يشغل القلب فيه محل العضو المدرك ، الى اقامة حلقتين متوازيتين ذات مصطلحات متشابهة . فلدينا من جهة : بصر الظاهر (او رؤية الخارج) وتتبعه الشمس ، والعين مَلَكَةُ الرؤيا والادراك ، ولدينا من جهة اخرى بصيرة الباطن (او الرؤية الداخلية) ويتبعها القلب والعقل والعلم والملاك (الروح القدس او العقل الفعّال) . فبدون اشراق الشمس لا يمكن للعين ان تبصر ، وبدون اشراق الملاك ـ العقل ، فان العقل الانساني لا يمكنه ان يعلم (وهنا تتحد النظرية السينوية بالفلسفة النبوية) . ويسمى هذا الملاك ـ العقل باسم « الكلام » لأنه العلة التي تتوسط بين الله والانسان لتُحِلّ العلم في القلب ، كما ان الكلام (او القلم) هو واسطة بين الكاتب والقرطاس الذي يخط ويرسم عليه . فليس ثمة مرور من نطاق المحسوس الى نطاق الغيب ، ولا تساؤل عما اذا كان هذا المرور شرعياً ام لا ، ولا تجريد انطلاقاً من المحسوس . ولكن

« رأيت العقل عقلين فمطبوع ومكسوب
ولا ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع
كما لا ينفع ضوء الشمس ممنوع »

والاول هو المراد من قول رسول الله: « ما خلق الله خلقاً أكرم عليه من العقل » والثاني هو المراد بقوله لعلي عليه السلام : « اذا تقرب الناس الى الله عز وجل بالبر تقرب انت بعقلك » . ويقول :

العلوم التي ليست ضرورية إنما تحصل في القلب في بعض الاحوال ويختلف الحال في حصولها ، فتارة تهجم على القلب كأنها ألقيت فيه من حيث لا يدري وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم. فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الاستدلال يسمى إلهاماً والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبار واستبصاراً . (نفس المرجع ، نفس الصفحة) .

الكلام هنا عن وجهين في مستويين مختلفين ويعودان لسياق واحد . وهكذا تصبح فكرة المعرفة القلبية فكرة ذات اساس ، وهي فكرة قال بها الائمة ، واليها تشير الآية القرآنية العاشرة من سورة النجم عندما تتكلم عن رؤيا النبي الأولى [مَا كذَبَ الفؤادُ مَا رَأى] او الآية ٤٥ من سورة الحج [فإنَّهَا لا تَعمَى الابصارَ ولكنْ تَعمَى القلوبُ التي في الصدور] .

ولأن موضوع الكلام ظهور واحد يظهر عن طريق الحواس او عن طريق اخرى وعلى درجات مختلفة من الجلال ، وهو ظهورٌ حدوده إبصار الملاك الذي يلقي بالعلم في القلب في حالة اليقظة،وهذا الابصار شبيه بابصار العيون، فيمكن القول انه ، بحسب تبيانة علم العرفان النبوي ، فان الفيلسوف لا يرى الملاك ولكنه يعقل بواسطته وعلى قدر طاقته . اما الأئمة والاولياء فيسمعون سمعاً روحياً. وأما الأنبياء فيبصرونه. وهذه المقارنة التي نجدها عند الملا صدرا وعند آخرين سواء ترجع الى ظاهرة المرايا . فثمة حجاب بين مرآة القلب واللوح المحفوظ الذي نقشت فيه كل الأشياء . وتجلي العلم الصادر عن مرآة اللوح المحفوظ في المرآة الاخرى أي مرآة القلب هو كمثل انعكاس صورة من مرآة في مرآة اخرى قبالتها . وهذا الحجاب الذي يحجب ما بين المرآتين يرتفع في النهاية ، إما لان يداً أزاحته (جهد الفيلسوف) وإما بسبب هبوب الريح « وقد يحدث ان يهب نسيم الالطاف الالهية فينكشف الحجاب من أمام عين القلب [1] .

---

(١) «وحقيقة القول فيه ان القلب من شأنه ان يتجلى فيه الحضرة الربوبية وحقيقة الحق في الاشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها بالاسباب الخمسة التي ذكرناها ومثلنا فيها بحجب المرايا في شرح الكتاب الاول فهي كالحجاب الحايل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ في مرآة القلب ، يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها والحجاب بين المرآتين تارة تزال باليد وأخرى يزول بهبوب ريح يحركه (كا ،) قد تهب رياح الالطاف الالهية فيكشف الحجاب عن عين القلب فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ويكون ذلك تارة عند المنام ... وتمام ذلك عند الموت . وفي اليقظة قد ينحجب الحجاب ايضاً ... الخ » . (نفس المرجع)

وثمة بعض سطور يجمل بها الملا صدرا كل ذلك بخير مما فعلنا :. « فلم يفارق الالهام (علم الانبياء والاولياء) الاكتساب (علم الفلاسفة) في نفس العلم ولا في محله (القلب) ولا في سببه (الملاك ـ الكلام ـ جبريل ـ الروح القدس ـ العقل الفعال) ولكن يفارقه في جهة زوال الحجاب وان ذلك ليس باختيار العبد ، وكذا لم يفارق الوحي الالهام في شيء من ذلك بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم فان العلوم انما تحصل في قلوبنا من الله بواسطة الملائكة واليه أشار بقوله : (الآيات ٥٠ و ٥١ من سورة الشورى) : [وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فيوحي بإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ (٥١) وكَذَلِكَ أَوْحَيْنا إِليكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا ما كنتَ تدري ما الكِتَابُ ولا الايمانُ ... الخ[١] .] » .

٥) ويلحق بعلم العرفان النبوي اذن ، كل ما يدخل في النطاق العادي للفيلسوف وكل ما يتعلق بالعرفان القدساني وادراكات الغيب والادراكات البصرية . ويوضح الملا صدرا مسلمات هذا العرفان مظهراً ان بينها وبين الاشراق تقارباً أساسياً بمعنى ان صدق الابصارات النبوية وادراكات الغيب تقود الى القول بوجود ملكة علم ثالثة بين الادراك الحسي والتعقل الخالص للمعقولات . وهذا هو السبب في الاهمية المعطاة للمخيلة وللادراك بالمخيلة كأداة لادراك عالم المثال وهو العلم الخاص بها ، في نفس الوقت الذي توجد فيه . وفي مقابل نزعة الفلاسفة العامة هذه توجد ، ملكة نفسية ـ روحانية خالصة مستقلة عن الجهاز الطبيعي الفاني . وسيكون لدينا مجال كاف للعودة الى السهروردي والملا صدرا . فلنكتفي الآن بأن نؤكد هذا الواقع ، وهو ان علم نبوة الائمة يتضمن بالضرورة ثلاثة من العوالم (المحسوس والمتخيل والمعقول) وهذه تطابق ثلاثية علم الانسان [الانثروبولوجيا] وهي (الجسم والروح والعقل) .

---

(١) الملا صدرا : شرح اصول الكافي ، نفس المرجع باب طبقات الانبياء والرسل الحديث الاول ، في معنى النبي وانقسام العلم الى العقلي والشرعي . كتاب الحجة .

وقد تستند قوة البرهان الذي نسوقه على هذه النقطة الى النظرية التي تؤكد ان حقيقة أي فعل كان من افعال المعرفة تختلف في الواقع كثيراً عما يعتقده فيها العـالِمُ الظاهري المحض . فحتى في حالة الادراك الطبيعي للموضوع الحسي الخارجي ، فانـه لا يمكننا القول ان الروح رأت الشكل الموجود في المادة الخارجية. فالادراك الحسي ليس هذا، كما ولا تشكل مثل هذه الصورة موضوعه. وانما موضوعه ، في الواقـع ، هو الصور والاشكال التي تبصرها الروح بعـين المخيلة . فالصور في الخارج هي أسباب ظهور الصورة التي تماثلهـا أمام المخيلة . والموضوع المدرك عن طريق الحواس هو في الحقيقة هـذه الصورة المماثلة . فإما ان تكون مناسبة حدوث الصورة المماثـلة امام المخيلة من الخارج ، وان نرتفع نحن عن طريق الحواس اليها ، او ان تحدث الصورة من الداخل وننزل نحن اليها عن طريق المعقولات الروحانيـة مُعمْلين الخيال فنحاضرها . وفي كل الحالات التي تحدث فيها هذه الصورة في المخيلة تكون موضوع مشاهدة حقيقي . ومـع هذا فان ثمة اختلافاً : ففي الحالة الاولى يمكن ان يحدث خطأ نظراً لان الظاهر قد لا يوافق الباطن ؛ اما في الحالة الثانية فان ذلك لا يمكن ان يحدث ، وذلك لان الشكل ــ الصورة الذي ينبثق من التأمل الموجـه الى الغيب وإشراق عالم الملكوت ، يحاكي الاشكال الالهية تماماً .

وهكذا فان الغنوصية النبوية مقودة الى نظرية في المعرفة ــ بالمتخيلة والصور المماثلة . والملا صدرا يبسط النفسجية الصوفية *Psycho - Physiologie* (مظهراً دور الروح الحيواني) التي تتيح ، اذ تبين المعايير التي كان الائمة قـد أشاروا اليها، تعيين حالات الايحاء الشيطاني، او على نحو أعم ، ما نسميه حالياً بالفصام.

وترادف أنواع الادراك العائدة للولي والنبي والرسول هذه ، عناصر الثلاثية الشهيرة ، نعني العقل والروح والجسد على التوالي . ونبي الاسلام يجمع هـذه الكمالات الثلاثة. وانه لمستحيل، لسوء الحظ، ان نعطي فكرة عن غنى هذا التعليم هنا. (فهو يؤكد [أي التعليم] أفكار الرؤية العقلية والسمع العقلي والسمع الحسي

الباطني) ، كما يملك القلب بدوره معاني الحاسية الميتافيزيقية الخمس . وهــذه الاخيرة هي التي تدرك تحديث وتكليم الملاك او الروح القدس للحواس الطبيعية. وهذا هو التعليم الباطني ذاتــه بالمعنى الدقيق للكلمة ، نعني التعليم الشخصي اطلاقاً ، أي ذلك التعليم الذي لا تتوسط فيه جماعة ولا كاهن ، وهو أصل ما يسمى ايضاً بالحديث القدسي الذي يتكلم فيه الله بصيغة المتكلم المفرد. ويشكل مجمل هذه الاحاديث كنزاً فريداً من الروحانيــة الاسلامية ، ولكنها أحاديث تصعب معرفة مقدار سلطانها ، اللهم الا بواسطة هذه الغنوصية التي نشير هنا الى مصادرها . وأخيراً ، فان علم العرفان هذا [الغنوصية] هو الذي يفسر بقاء النبوة الباطنية من يومنا هذا الى يوم الحشر ، تلك النبوة التي ان فقدتها ارض البشر هلكت . ذلك انه لا يمسك سر الفلسفة النبوية [او الحكمة اللدنيــة] ، التي ليست جدلاً عقلياً وانما هي تجلي للروح القدس ، إلا التاريخ القدساني .

٦) الآن يأخذ التباين القائم بين (العلوم الرسمية الكسبية) التي تنــال بالجهد او بتعليم انساني و (العلوم الارثية الحقيقية) التي تنـال بالتدرج ، أو دفعة واحدة عن طريق التعليم الالهي ، كل معناه وقوتــه . ولقد أظهر حيدر آملي ، من بين كل الذين ركزوا على هذا الموضوع ، لماذا تستطيع العلوم الارثية ان تثمر مستقلة عن العلوم الرسمية الكسبية ، في حين لا تستطيع هذه الاخيرة ذلك بدون الاولى . والذي يقصد اليه حيدر آملي هنا ، ليس الفلاسفة ، لانــه سيجمع في تلخيص رائع للموقف الفلسفي في الاسلام ، شهادات عديدة ، شهادة كمال كاشاني ، صدر تركي إصبهاني ، والبهرانيان ، وأفضل كاشاني ، ونصير الطوسي ، والغزالي ، وحتى شهادة ابن سينا . وفي الواقع فان ابن سينا يؤكد أننــا لا تعرف سوى خواص وحوادث الأشياء وليس حقيقتها إطلاقاً ؛ فحتى عندما نقول عن الكائن الاول إنه واجب الوجود يكون ذلك صفة ملازمة له وليس حقيقته . وباختصار فان كل الفلاسفة المشار اليهم يتفقون على ان الجدل النظري لا يوصلنا الى معرفة الروح وحقيقتها . وهــذا النقد الشيعي للفلسفة هو

نقد إنشائي قبل كل شيء . وبالطبع فان حيدر آملي يقسو كثيراً على ممثلي علم الكلام في الاسلام وهم تقاة الأشاعرة وعقلانيو المعتزلة (انظر الفصل الثالث) . فهو حين يعارض دعاويهم ونقائضها لا يفوته تناقضهم ولا تعطيليتهم الفعليـة . ولكن الذين يقصدهم حيدر آمـلي بشكل رئيسي ، عندما يشهر بقصور « العلوم الرسمية » ، هم اولئك الذين يحيلون الفكر في الاسلام الى مسائل تشريعية ، الى علم الفقه . وسواء لديه أكانوا سنة أم شيعة ، ولكنهم يتحملون وزراً خاصاً ، اذا كانوا شيعة .

ولقد كان للمتألهين وحدهم ، او الحكماء الالهيون كما يدعون ، وسيظل لهم نصيب في إرث هذا العلم الذي وصفنا أنماطـه بوحي وإلهام وكشف . ولكن الذي ينوّع او يميز هذا العلم عن العلم الكسبي ، هو انه معرفة للروح ، نعني ، معرفة للذات ، وان النصيب من الارث يكبر بنسبة النمو الروحي وليس نتيجة لكسب العلوم التقنية وحدها مطلقاً . فالمعرفة عن طريق الوحي قد ختمت مع ختـــام النبوة التشريعية ، أما سبيل العلم بالالهام والكشف فستبقى مفتوحة (وأين ما صادفنا هذه الجملة فان فحواها الشيعي مستمر) . أما العلم [المعرفة] الذي أشير اليه على انه كشف صوفي فيمكن ان يكون علماً معنوياً محضاً ، كما يمكنه ان يدرك صورة متخيلة (كشف صوري) . وثمة حديث يبين ما يمكن ان يعنيه العلم بالذات على احسن وجه . ولقد قلنا ان اللاهوت الشيعي (اعلاه ـ أ ـ ٣) على عكس مدارس اخرى ينفي كل امكانية انسانية لرؤية الله . وهذا الموقف موافق تماماً لجواب الله لموسى في الآية ١٤٢ من سورة الأعراف [قالَ لَنْ تَرَاني وَلكنِ انْظرْ الى الجبلِ فَإِن اسْتَقَرَّ مكانَه فَسَوْفَ تَرَاني. فلمَّا تجلَّى رَبُّهُ لِلجبَلِ جَعَلَهُ دكاً وَخَرَّ موسى صَعِقاً ، فلمَّا أفَاقَ قالَ سُبْحَانَكَ تبْتُ إليكَ] . ومع هذا فان ثمة حديثاً عن النبي (حديث الرؤيا) يؤكد النبي فيه « اني شاهدت ربي في اجمـــل الهيئات [١] » . وعلى سؤال من

(١) حديث يأخذ به الحنابلة والاشاعرة ويأخذ به الملا صدرا في شروحه على اصول الكافي ولكن لغرض آخر .

نفس النوع يجيب الإمام الثامن علي الرضا (٢٠٣ هـ — ٨١٨ م) بجواب يمهد لما كان يتأمل فيه الروحانيون . فالصورة الانسانية ، باعتبارها مخلوقاً على صورة الله ، فانها خليقة بأن تكون محلا للظهور أو المظهر الالهي [١] . وفي الحقيقة فان محمداً لم يشاهد سوى صورة روحه هو ، وهي التي كانت في أجمل الهيئات لأنها هيئة وصورة الحقيقة المحمدية الباقية أو الانسان الكامل الملكوتي الذي يشكل الإمام باطنه . فكل مشاهدة لله انما هي مشاهدة لصورته الانسانية . وفي الاجمال فقد بتنا نفهم الآن معنى الشعار الذي أذكرنا به اعلاه « من عرف نفسه (روحه) فقد عرف ربه » [٢] ، يعني إمامه باعتبار أن ثمة حديثاً آخر يوضحه هو « من مات بلا إمام مات ميتة جاهلية » [٣] . ولعل الرسول قال : « سترون ربكم كما ترون القمر في ليلة مقمرة » ولعل الامام الاول قال في حديث نلحظ فيه تذكراً واضحاً للانجيل : « من رآني فقد رأى الله » . وينهي احد احاديثه مع تلميذه كميل بقوله : « سيرتفع نور في غسق الأزل فيزدهر على هياكل التوحيد » .

٧— وعندما نتكلم عن العلوم الارثية (التي يتلقاها الانسان كما يتلقى ميراثاً له) يكون المهم هو أن نعرف على من تنطبق احكام للنبي مثل هذه : « العلماء

---

(١) اما الشيخ الصدوق فيروي في « عيون اخبار الرضا » رواية مختلفة بعض الشيء . يروي الصدوق ان ابا الصلت يسأل الرضا : « يا ابن رسول الله فما معنى الخبر الذي رووه « ان ثواب لا اله الا الله هو النظر الى وجه الله تعالى » فقال عليه السلام: « يا ابا الصلت من وصف الله تعالى بوجه من الوجوه فقد كفر ، ولكن وجه الله تعالى انبياؤه ورسله وحججه صلوات الله عليهم هم الذين بهم يتوجه الى الله عز وجل والى دينه ومعرفته » ص ١١٥ ج ١ « في تفسير النظر الى وجه الله تعالى » .

(٢) حديث يرويه الملا صدرا عن الامام الاول . « انظر باب الروح من كتاب التوحيد ، شرح الحديث الثالث » .

(٣) المرجع السابق، باب ان الارض لا تخلو من حجة «كتاب الحجة» شرح الحديث الاول.

ورثـــة الانبياء » [1] ، و « علمـــاء أمتي مثل أنبيـــاء بني اسرائيل » [2] ، و « مداد العلماء أزكى من دماء الشهداء » . فحيدر آمُلي مثلاً ، يستبعد كل علماء الظاهر بالاجمال، وكل تفسير يجعل من الأئمـــة الاربعة مؤسسي المذاهب الفقهية السنية الاربـع مثلاً ، ورثة للأنبياء . أفلم يزعموا هم أن علومهم جميعها نموذج للعلم الكسبي ، وسواء عليهم استعملوا القياس أو لم يستعملوه . أمـــا المعارف الارثية فتفترض نسبة معنوية نموذجها المثالي سلمان الفارسي الذي قال له النبي: « انت منا اهل البيت » . فهذا البيت ، كما يقول مؤلفنا حيدر آمُلي ليس البيت الظاهر ، ليس العائلة التي تشمل الزوجات والاولاد وانمـــا هو « بيت العلم والحكمة والمعرفة » . فهذا البيت النبوي قد تكوّن، منذ البداية، من الأئمة الاثني عشر الذين كانوا معاً (حتى قبل ظهورهم على الارض) ، وهذا هو اساس هذه العلاقة وهذه النسبة. فالشيعة الاثنا عشرية، كما ألمحنا الى ذلك فيما سبق ، لا تقيم علم إمامتها على الولادة ، وانما على العكس من هذا ، وعلى العكس مما رميت به ، ترى ان الولادة لا تكفي ابداً لقيام إمامة الأئمـــة . ولطالما ردد الامام السادس جعفر القول بأن « ولايته من بعد امير المؤمنين ، الامـــام الاول ، لأثمن بكثير من ولادته منه [3] . وكما رأينا ، فان عالم الابـداع الاثني عشري يسبق ظهور الائمـــة الارضي في الوجود ؛ وقرابتهم الدموية او الارضية هي إمارة على ولايتهم ودلالة عليهـــا ولكنها ليست اساسها مطلقاً .

ولهذا فإنهم هم مبلغو العلم الذي هو إرث نبوي، وبهذا التبليغ تستمر هذه النبوة الباطنية التي هي الولاية من أيامنا هـــذه الى يوم الحشر . وعندما يحلّل

---

(١) اصول الكافي باب صفة العلم وفضل العلماء مجلد ١ . والحديث متواتر حتى لتجده في كتب الادب : انظر مثلاً كتاب « التمثيل والمحاضرة » للثعالبي ص ٢٤ من طبعة مصر .

(٢) « عوائد الايام » للنراقي — غائدة ولاية الفقيه .

(٣) كتاب « سرمايه سخن » او « ثروة الكلمة » للسبزواري .

حيدر آملي الحكمة الاولى المذكورة أعلاه ، فانـه يحذر من الوقوع في شرك التراكيب العربية . فهو يترجم العلماء على أنهم اولئك الذين يرثون الانبيـاء . والعكس عنـده صحيح ، فالذين لا يرثون العلم ليسوا بعلماء . فصفة الوارث تجعل من المال الذي يتلقاه الانسان شيئاً غير مكتسب من الخارج وانمـا مجرد أمانة تعود اليه . وبالطبع فان تملك الأمانة هـــذه يتطلب اجتهاداً ومراناً روحانيين . ولكن يجب ألا نخطىء . فالحالة هنـا تشبه حالة الكنز المدفون تحت الارض ، يتركه والدٌ لبنيه . فالاجتهاد يزيل العائق ولكنه لا يحـدث الكنز . ثم يستنتج مؤلفنا : وكذلك فقد خلـّف آدم الحقيقي وراءه ، وتحت أرض القلب، كنوز الحكم الالهية ؛ وهذا هو معنى الآية القرآنية ٦٥ من سورة المائدة : [ولو أنهم أقاموا التوراةَ والإنجيلَ ومـــا أُنزلَ إليهم منْ ربهم لأكلوا منْ فوقِهم ومن تحتِ أرجُلِهِم ، مِنهم أُمةٌ مقتصدةٌ وكثيرٌ منهم ساءَ ما يعملون] . وإنا لواجدون كذلك فكرة أمانة الأسرار الالهية التي سُلمت للانسان في الآية ٧١ من سورة الاحزاب : [إنـّا عرَضنا الامانة على السمواتِ والأرضِ والجبالِ فأبَيْنَ أنْ يَحمِلنَها وأشْفَقْنَ منها وحمَلَها الانسانُ إنهُ كانَ ظلوماً جهولاً] . وهي اساس الباطنية الشيعية ولهذا فان تاريخها لا يمكن ان يكون إلا تاريخاً قدسانياً .

٦ - التاريخ القدساني
وما وراء التاريخ

١ — نطلق اسم التاريخ القدساني على التمثلات المنظمـــة في فكرة دور (مفرد أدوار) الولاية والنبوة ، كما نطلقه على التاريخ الذي لا نستخلصه من ملاحظة الوقائع التجريبية وتسجيلها ونقدها ، فهو هذا الادراك الذي أشرنا الى درجاته في علم العرفان ؛ إذ ثمة علاقة بين علـم العرفان القدساني والتاريخ القدساني . فالوقائع المدركة هنا لهـا حقيقة الحوادث بالطبع ولكنها ليست

حوادث تتمتع بعينية العالم والاشخاص الطبيعيين الذين يملأون كتب التاريخ عادة ؛ إذ بهؤلاء الاخيرين « يصنع التاريخ » . ولكنها وقائع روحية بالمعنى الدقيق للكلمة ، وتكتمل فيما وراء التاريخ ، (ويوم ميثاق عـالم الذر الذي قابل فيه الله الجنس البشري كله هو خير مثل يضرب) ، أو تشف من سياق أشياء هذا العـالم الذي تشكّلُ فيه العنصر الخفي من الحدث ، والحدث غير المرئي الذي لا يقع تحت الادراك التجريبي الدنيوي ، باعتبار أنهـا تفترض ضرباً من الادراك الكشفي الذي يتفرد بالمقدرة على وعي المظهر . فلا يُدرَكُ الأئمة والأنبياء ، كأئمة وكأنبياء ، إلا في خطيطة التاريخ القدساني . ويتمتع التاريخ القدساني، (الحقب النبوية ودور إمامة أو ولاية ما بعد النبوة)، ببنية ليست ببنية تطور ما ، ولكنها بنية تقود الى المصادر. إذن فان أول ما يقصد اليه التاريخ القدساني هو معنى النزول ليستطيع وصف «الصعود» وختام الدور.

وكما يفسر المـلا صدرا ذلك وهو يشرح تعليم الأئمة ، فان ما أُنزل (اي مـا تجلى في قلب النبي) ، هو اولاً حقائق ووقائع القرآن الروحية قبل ان يتكون الشكل المرئي للنص من حروف وكلمات . وهـذه الحقائق هي نور الكلام وقد كانت حاضرة من قبل ان يظهر الملاك بشكل مرئي فيملي نصوص الكتاب ، فقد كانت الحقيقة الروحية موجودة وهذه بالتحديد هي ولاية النبي في شخصه السابق على الرسـالة النبوية ، لأن الرسالة النبوية تفترض ذلك [1] . ولهذا يقول النبي كما رأينا : « علي (الحقائق ، الباطن)

---

(١) يشير المؤلف الى ما كتبه الملا صدرا (في شرحه على الحديث الرابع ، الاخير ، من باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدث من كتاب الحجة من اصول الكافي) :

قال تعالى « نزل عليك الكتاب » أي نزل حقائق القرآن وانوار الكتاب على قلبك بالحقيقة متجلية بسرك وروحك لا صورة ألفاظ مكتوبة على الواح مقروءة فارسية او سريانية او عبرانية وكما قال « بالحق أنزلناه » يعني نزل بالحقيقة لا بالصورة فقط ، ثم اخبر عن حقيقة الكتاب الذي هو كلام الحق بقوله : « ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا » اشارة الى ان تعليم القرآن بأن يتجلى نور الكلام الذي هو حقيقة القرآن على قلب من يشاء من عباده .

وأنا نور واحد »[1] . ومن هنـــا فقد ابتدأت النبوة مع آدم على الارض (قارن هذه النقطة مع ما سيرد ادناه : التاريخ القدساني عند الاسماعيلية) . ولعله يكون افضل لو اوضحنا الفارق بين الوحي الالهي الذي أعطي الى آخر نبي مرسل والإيحاءات التي أعطيت للأنبياء السابقين . فنحن نستطيع ان نقول ان كل نبي من هؤلاء الاخيرين انمـــا جاء ومعه نور أتاه من الكتاب الذي يحمله . ولكننا نستطيع ان نقول عن آخر الانبياء ان ثمة نبياً قـد جاء وهو بذاته نور ، وانه كان برفقته كتاب . وان قلب هذا النبي (أو باطنه) ، هو الذي ينير الكتاب[2] . وان باطنه هذا هو الولاية : نعني مـــا يشكل حقيقة علم الامامة . ولهذا فقد قـــال الله في سورة المجادلة ، عن المؤمنين الحقيقيين (آية ٢٢) ليميزهم عن الجماعات الاخرى : « أولئك ُكتب في قلوبهم

---

(١) اورد هذا الحديث القاضي التستري (احقاق الحق ج ٥) ويفرد له باباً خاصاً هو الباب الثالث وفيه سبعة اقسام . ويرويه التستري نقلاً عن « ينابيع المودة » ص ٢٥٦ ، و « فرائد السمطين » ، و « كفاية الطالب » ص ١٧٦ ، و « الدقائق » .

والمقصود بهذا الحديث ١ — تفضيل علي (ع) وهـذا ما كان يرمي اليه القرشي الكنجي في كفاية الطالب ، اذ يضيف الى الحديث قول النبي « فضل علي على سائر الناس كفضل جبريل على سائر الملائكة » . ٢ — « فكرة الامام المستودع والامام المستقر » وهذا ما يفهم من رواية القندوزي في « ينابيع المودة » ، اذ ان هـــذا النور يتنقل بين الارحام والاصلاب حتى ينقسم في ابي طالب وعبدالله ، حتى اذا مات ابوطالب اصبح محمـــد مستودع الامامة والنبوة الى بيعة غدير خم التي ستجعل من عـــلي إماماً مستقراً . ٣ — « طبيعة الامام الابداعية النورانية » وهذا هو فهم ابنبابويه القمي « عيون اخبار الرضا » في ولادة فاطمة من نور (قارن ذلك بولادة الامام عند الاسماعيلية ب. ١ — ٤) ثم تقترن فاطمة بعلي فيصبح المعصومون الاربعة عشر كلهم من نور فتفهم عندها الآية ٣٥ من سورة النور على ان المقصود بها هم الأئمة . (انظر في نقد هذا الحديث واصوله اليهودية والفارسية غولدزيهر ترجمة بدوي ص ٢٢٤ وما بعدها) .

(٢) انظر الملا صدرا (الباب المذكور — الحديث المذكور من المرجع الاسبق) فهو يقول : « كما قال (جاءكم من الله نور) وهو محمد و (كتاب مبين) وهو القرآن فشتان بين نبيين رسولين ، نبي يجيء ويكون هو بذاته نور ومعه كتاب ونبي يجيء ومعه نور من الكتاب .

الايمان ، لأن الايمان لا يبلغ الكمال إلا اذا بلغ هذا الباطن . فالادراك التام للحقيقة النبوية يفترض بلوغ هذه الباطنية والاحداثَ التي تكتمل فيها . وهذا امر مختلف كل الاختلاف عما يبلغه الادراك التجريبي في وقائع التاريخ الخارجي .

٢ – ونخلص مما قلناه سابقاً (أ – ٣) حول العلاقة القائمة بين النبي و « الحقيقة المحمدية الباقية » او الانسان الكامل الملكوتي الذي هو المظهر ، الى أن هذه كلها لا يمكن ان تكون ضرباً من إدخال الإلهي في التاريخ، مثلما نجد ذلك في فكرة التجسد المسيحية . ونخلص كذلك الى أن الوظيفة المظهرية تعني انه يجب التمييز أبداً بين صفات الحقيقة الباقية من جهة ، وهي التي لا تتجلى الا للقلب ، وبين صفات المظهر الخارجي الذي يراه كل الناس مؤمنين وغير مؤمنين ، من جهة ثانية . وبالطبع فان النبي ، بالاضافة الى كونه مظهر العوالم الروحية والجسدية ، فانه كذلك « مجمع البحرين » . ولكنه عندما يتكلم عن « وجهة » البحر الذي يمثل انسانيته ، فانه لا يستطيع الا ان يقول : [قُلْ إنما أنا بَشَرٌ مِثلُكُمْ يُوحَى إليّ] (الآية ١١٠ من سورة الكهف) . ولهذا فاننا قلنا ، عندما أشرنا الى الشيعة ، انه اذا كان علما النبوة والإمامة الشيعيين ، يضعا المفكرين الشيعة أمام مسائل مماثلة لمسائل علم المسيحية ، فان فكرة المظهرية (كمرآةٍ تنعكس عليها الصورة دون ان تتجسد فيها) كانت تقودهم دائماً الى حلول مختلفة عن حلول العقيدة المسيحية الرسمية . والحال هو أنّ مردّ فكرة « الأدوار » ووجود « الدور » نفسه ، يعود الى هذه الحقيقة الغيبية التي تستشف من خلال مظهرها . فلأن ثمة دوراً فأن هناك حدان يرتدُّ اليهما كل حدث من حوادث التاريخ الروحاني . وهذان الحدان هما باب ما وراء التاريخ ؛ وهذا الأخير هو الذي يعطي للتاريخ معناه لأنه يحيله الى تاريخ قدساني . فبدون ما وراء التاريخ ، أي بدون أسبقية « في السماء » ، وبدون علم معاد ، يكون من الخلف الخالص ان نتكلم عن أي معنى للتاريخ .

أما الشعور بالمبدأ وبالنهاية ، فيختلف عن « الوعي التاريخي » الذي بدأ بمجيئه وفي موعد ثابت مع قدوم المسيحية ومجيء فكرة تجسد الله في التاريخ، وذلك لأن هذا الشعور موجّه أصلاً نحو إدراك الاشكال المظهرية . فالمسائل التي أثارتها هذه التمثلات في الفلسفة الدينية في المسيحية منذ قرون ، لم تطرح أمام الفكر الاسلامي اطلاقاً . ولهذا فان فلسفة الاسلام الشيعي النبوية ، شاهدٌ على أن فلسفتنا (في الغرب) ، يجب ان تنصت لتفكر حول نفسها .

لقد أشرنا منذ البداية (أعلاه أ - ١) الى انه اذا كان وجدان الانسان المسيحي مثبتاً حول بعض الوقائع التي يجد لها توقيتاً في التاريخ (الفداء ، التجسد) فان وعي الانسان المؤمن لأصله ومصيره اللذين يتعلق بهما معنى حياته الحاضرة ، يكون مثبتاً على وقائع حقيقية ، وإن كانت تعود الى ما وراء التاريخ . فأما معنى أصله فيدركه بالتساؤل الذي يطرحه الله على الآدميين في يوم عالم الذر قبل ان يهبط بهم الى الارض . فما من توقيت يمكنه ان يثبت تاريخ هذا اليوم الذي يمر قبل وجود الارواح كما تقول الشيعة . والحد او الطرف الآخر بالنسبة للشيعي ، مفكراً كان أم مؤمناً بسيطاً ، فهو رجعة الإمام الغائب (الامام المهدي الذي تختلف فكرة الشيعة فيه عن فكرة باقي الاسلاميين اختلافاً عميقاً) . فهذا الزمان الحاضر الذي يتسمى باسم الامام ، هو زمان غيبته . ولهذا فان « زمانه هو » قد أفرد بأمارة مختلفة عن أمارات التاريخ أي زماننا نحن . فلا يمكن ان تتكلم عن هذا الزمان (أي زمان الغيبة ، زمان المهدي) ، الا فلسفة نبوية لأنها فلسفة (مَعَادِيَّة) أساساً . فبين هذين الحدين : [بداية] أو « تمهيد في السماء » وختام او نهاية ، تنفتح برجعة الامام المنتظر ، « على زمان آخر » ، فتنقل مأساة الوجود الانساني الذي يعيشه كل مؤمن . فتقدُّم زمان الغيبة نحو خاتمته ، إن هو الا نتيجة لرجعة الامام ، وهذا هو دور الولاية الذي يلي دور النبوة .

٣ - هذا وكان نبي الاسلام خاتم النبيين ولا نبي بعده ، او بتعبير أدق ،

لن يأتي بعده رسول يبلّغ الناس شريعة إلهية . هذه نقطة يتفق عليها جميع الاسلاميين من جهة (أعلاه أ — ٣) ، وهي أساس لمعضلة من جهة ثانية : أفتكون نتيجة ذلك ان يتركز الوجدان الديني في الأجيال المتعاقبة ، على هذا الماضي النبوي الذي ختم ، فلا يدرك من الكتاب والحالة هذه الا مجموعة قوانين الحياة الخلقية والاجتماعية ، لأن زمان النبوة ، قد ختم على هذا المعنى الحرفي الظاهر للنص . أم يبقى هذا الماضي النبوي نفسه « قيد الوصول » *A venir* ، لأن نص الكتاب يحوي معنى روحياً مستوراً ، يتطلب تعليماً روحياً هو مهمة الأئمة . فبعد دائرة النبوة تلي دائرة الإمامة ، وهذا التتالي او التتابع هو فكرة تشيعية في أساسها . ويُرجع الامامان الخامس والسادس في بعض أحاديثها الى مبدأ التأويل محيطين بشَرَك التاريخية والشرعية قبل ان يُحَط . اليك هذا الحديث مثلا : « لو كان اذا أنزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية، لمات الكتاب . ولكنه حي . حي يجري فيمن بقي كما يجري فيمن مضى[1] » . لقد رأينا الملّا صدرا ينظم كل ما قيل حول هذه الناحية في شروحه على نصوص الأئمة (انظر اعلاه أ — ٥) . فما ختم هو النبوة التشريعية وحدها ، وما انتهى فهو استعمال كلمة نبي . وعندما يقال أن النبوة مؤقتة وان الولاية باقية ، يكون المقصود هو هذه النبوة التشريعية. ذلك أننا اذا وضعنا الأنماط الخاصة بالرسول (أي رسول) جانباً ، لكي لا نعتبر الا الأنماط الخاصة بالنبي (أي نبي) كما يرسمها علم العرفان ، وجدنا هذه الانماط مشتركة بين الأئمة والأولياء بالمعنى الواسع للكلمة . ولهذا فان ما يستر تحت اسم الولاية في الاسلام ، إن هو في الواقع الا نبوة باطنية لا يمكن للانسانية ان تفقدها بدون ان تنهار . وبديهي ان مثل هذا التوكيد سيظهر ثورياً للغاية امام أعين (اهل الصراط) السنة . (انظر أدناه الفصل السابع : معنى قضية السهروردي) .

---

(١) الصفحة قبل الأخيرة من كتاب « شرح أصول الكافي » للملا صدرا .

فعلى هذا الحدس الاساسي ، يقيم علم النبوة الشيعي ترسيمة تاريخ قدساني عظيم تتكشف فيه إرهاصة لاهوت عام لتاريخ الأديان . ولقد أوضح حيدر آملي ذلك في رسوم بيـانية دقيقة معقدة ، كما تكلم شمس الدين اللاهيجي في هذه القضية مطولاً. فثمة فكرة مشتركة بين الشيعة الاثني‌عشرية والاسماعيلية ويلتقيان عليها في نقطة الانطلاق ، وتلك هي (فكرة النبوة البـاقية وهي نفسها فكرة الولاية التي تبدأ في عالم الإبداع ، أدناه ب ـ١).فالنبوة المطلقة، الاساسية الأصيلة ، انما تعود الى الروح الاعظم (الانسان الكامل الملكوتي ، العقل الاول ، الحقيقة المحمدية البـاقية) ، التي يرسلها الله الى النفس الكلية قبل ان يرسلها الى الارواح الفردية ليشرح لهـا أسماء وصفات الله (نبوة التعريف) . وتبدو هذه القضية عنـد المفكرين الاسلاميين كتوسيع لقضية النبي الحقيقي في علم النبوة المسيحي واليهودي اي قضية النبي الحقيقي « التي تنتقل من نبي الى نبي حتى تصل الى محل سكونها». إلا أن «محل سكونها» هنا ، هو آخر الانبياء نبي الاسلام .

٤ ـ وتتمثل كلية هذه النبوة كدائرة يتكون خطها من نقـاط متتالية تمثل كل نقطة منها نبياً ، اي لحظة جزئية من النبوة . وقـد كانت النقطة الابتدائية في دورة النبوة على الارض هي وجود آدم الارضي . من نبي الى نبي (وتعد السنن ١٢٤٠٠٠ نبي) ومن رسول الى رسول (وتعد هـذه السنن ٣١٣ منهم) ومن نبي كبير الى نبي كبير (وتعد منهم ستة او سبعة)، تتقدم الدورة حتى يكون المسيح آخر نبي جزئي كبير . ومع مجيء محمد ، اكتملت الدائرة واختتمت . وهكذا يصبح محمـد ، باعتباره خاتم النبيين (فيجمل كل الانبياء السابقين) ، ظاهر الحقيقة النبوية الباقيـة ، والروح الاعظم والانسان الكامل الملكوتي . ويظهر الروح الاعظم فيه بحقيقة النبوة ذاتها . ولهذا فانه يستطيع ان يقول : « انا اول الانبياء خلقـاً ، (باعتبار أن الروح الاعظم يستبق العوالم في الوجود) ، وآخرهم رسالة وظهوراً » .

كل نبي من الانبياء ، من آدم حتى المسيح ، كان مظهراً خاصاً او حقيقة جزئية من هذه الحقيقة النبوية الباقية . أمـا الحقيقة التي هي دعامة الوصف بالنبوة في كل نبي ، فهي اللطيفـة أي القلب الذي يتولد من ازدواج العقل والروح . فهي في كل نبي محل نزول العقل (المعنى العميق للملاك كقلب) . فللقلب وجهان ، وجه الى العقل ، الذي هو سدة الرؤى ، ووجه الى الروح لأنها محل العلوم . « القلب عرش العقل في عالم الغيب » [1] .

والآن، وبما ان الولاية هي باطن النبوة، وبالتالي الصفة الانشائية للامامة، لذلك فـان ترسيمة التاريخ القدساني ، يجب ان تشمل في مجملها ، علم النبوة وعلم الامامة . ونهـاية دور النبوة موافقة لبداية دور الامامة فعندما يتكلم حيدر آمُلي عن علاقة النبوة بالامامة في رسومه البيانية ، يمثل لدورة الامامة بدائرة في باطن الدائرة التي تمثل دورة النبوة . ولهذا فان دورة الولاية تمثل ، في الواقع ، دورة التبطين ، إذ أن الامـامة المحمدية هي باطن كل الديانات النبوية السابقة . ولهذا فان دور الولاية لا يُحضّر لمجيء شريعة جديدة وانمـا لمجيء قائم أي « إمام القيامة » .

بتنا نعرف الآن ان الذي يدعى الولاية في الاسلام هو نفس الذي كان يدعى خلال الحقب السابقة للنبوة، بالنبوة لا اكثر (اي بدون رسالة رسول) . وكما كان لمحمد اثنا عشر إماماً ، فكذلك كان لكل نبي من الانبياء الستة او الخمسة الكبار الذين أُرسلوا قبله: (آدم — نوح — ابراهيم — موسى — داود — المسيح) ، اثنا عشر إماماً أو وصياً (ورثة روحيون) . إلا أن أئمة المسيح الاثني عشر ليسوا اولئـك الذين نسميهم بالرسل الاثـني عشر او الحواريين

(١) « فللقلب المعنوي وجهان : وجه الى عالم الغيب وهو مدخل الالهام والوحي ووجه الى عالم الحس والشهادة » ملا صدرا . شرح اصول الكافي ، باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدث ، الحديث الثالث .

الاثني عشر تماماً ، وانما هم اولئك الذين اضطلعوا بالرسالة النبوية حتى مجيء آخر النبيين [1] . وكما كان محمد مظهراً للنبوة المطلقة بصفته خاتم النبيين ، فكذلك كان وصية الامام الاول مظهراً وخاتماً للولاية المطلقة . أما الظهور الجزئي في الولاية فقد ابتدأ بشيث ابن آدم وإمامه وتنتهي بخاتم الولاية الخاصة في الحقبة النهائية من النبوة ، بالامام الثاني عشر ، المهدي المستور . وكل من الاولياء ، بالنسبة لخاتم الولاية ، هو في مثل نسبة كل من الانبياء الى خاتم النبوة. وهكذا نرى ان خط سير النبوة لا ينفصل عن خط تأويلها الروحي، فبهذا الاخير يتم « رجوع » النبوة الى اصلها .

٥ — وبالمجمل هذا التاريخ القدساني تماسك كامل ، نظراً لأن الامامة المحمدية كائنة في الاشخاص الذين يمثلون عالم الابداع الاثنيعشري على الارض، وفي اكال الديانات النبوية التي يقود هو « التاريخ القدساني » الى باطنها . فالتشيع ، باعتباره باطنية الاسلام ، يتمّ كل الباطنيات . لقد اقفل باب نبوة التشريع ، أما باب الولاية فسيظل مفتوحاً الى يوم القيامة .

وإن رسوخ هذه القضية واضح تماماً ، وهي حتى لو اقتلعت ظل بامكاننا التعرف اليها. وهكذا فانه اذا كان الحكماء الالهيون الشيعة قد تبنوا حكمة

---

(١) انظر في ذلك « الكشكول » لحيدر بن علي الآملي . الطبعة الاولى، النجف ١٣٧٢ هـ. فهو يورد ما يذكره المؤلف على هذا الشكل :

« الشريعة الاولى الفاتحة لآدم (ع) » اوصياؤها اثنا عشر وصياً وهم آدم . شيث ، ريسان ، قينان ، حليث ، غنميشا ، ادريس ، برد ، اخنوخ ، متوشلخ ، لمك ، نوح . ثم الشريعة الثانية لنوح واوصياؤها اثنا عشر الخ . وشريعة موسى هي الخامسة عنده واوصياؤها اثنا عشر وهم عيسى ، شمعون ، يحيى ، منذر ، دانيال ، مكيخال ، انشوا ، ريشخا ، نسطورس ، مرعيد ، بخيرا .

ويختم الكلام : ستة انبياء مرسلين وهم كالستة ايام والاوصياء كالاثني عشر ساعة ، لكل يوم منهم ، وكالاثني عشر شهراً التي تحيط بها السنة الكاملة .

ابن عربي الالهية الصوفية (انظر الجزء الثاني من هذا الكتاب) واجدين فيها ضالتهم المنشودة ، فان ثمة نقطة أثارت الكثير من المناظرات لأنه كان من المستحيل على تلامذته الشيعة (حيـــدر آملي – كال كاشاني – ساعين تركي اصبهاني الخ ..) ان يتساهلوا فيها . فابن عربي ينقل صفة الولاية المطلقة من الامام الى المسيح ، في حين انه ربمـــا وصف نفسه هو بصفة خـــاتم الولاية المحمدية [1] . وليس بمجال الالحاح على ذلك هنـــا ، ولكننا نستطيع ان نتنبأ بالتفكك والتهافت اللذين تتعرض لهما الترسيمة التي عرضناها أعلاه نتيجة لهذا الموقف، وذلك لأن دور الولاية يفترض انتهاء دور النبوة . ولذلك فلم يستطع الشراح الشيعة ان يفسروا اسباب محاولة ابن عربي . وعلى كل حال فان هذه المحاولة تلفت انتباهنا الى واقع مـــا لعلم الامامة ولعلم المسيحية من وظائف ممـــاثلة ولكنه يبقى ان معنى الانتظار المعادي كجوهر الوجدان الشيعي، يؤكد انه لا يمكن لخاتم الولاية إلا أن يكون الامامة المحمدية ممثلة في شخص الامامين الاول والثـــاني عشر ، وذلك لأن الامامة المحمدية هي ظهور باطن الحقيقة المحمدية الباقية .

٧ ـ الامام المستور والمعـــاد

١ – هذا الموضوع الذي يشرق به علم الإمامة والتـــاريخ القدساني هو موضوع الفلسفة النبوية المفضل . ومما لا شك فيه ان فكرة الامام المستور قد أطلقت على عدد من الأئمة على التوالي ، الا انها لم تستقر نهائياً الا على شخص

---

(١) يسمي ابن عربي نبوة المسيح (انظر كتابه فصوص الحكم – تحقيق عفيفي . ط مصر) نبوة عامة او نبوة مطلقة ويعتبره خاتم الانبياء . امـــا محمد فكان ذا نبوة خاصة اي ذا نبوة تشريعية . وهو يرى ان بامكان الاولياء اكتساب هذه القوة بعد وصولهم الى درجـــة خاصة في معراجهم الروحي (الفتوحات المكية ج ٢ ، ص ٣ و ٤) و (الفصوص ج ٢ ص ١٧٧) .

الامام الثاني عشر الذي انتهى بـه عالم إبداع الإمامة . والأدب الذي يتكلم عن الامام المستور (في العربية او في الفارسية) هو أدب ضخم جداً . وقد جمع مصادره صفّار القمي (٢٩٠ هـ / ٩٠٢ م) وهو راوٍ حاضَرَ الامام الحادي عشر ، والكليني وتلميذه النعماني من القرن العاشر م. الرابع للهجرة ، وابن بابويه (٣٨١ هـ / ٩٩١ م) الذي كان يستقي معلوماته من شاهد معاصر هو حسن بن مقطب ، والشيخ المفيد (٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م) ، ومحمد بن حسن الطوسي (٤٦٠ هـ / ١٠٦٨ م) ، وأخيراً السنن الرئيسية المجموعة في المجلد الثالث عشر من بحار الأنوار « دائرة معارف المجلسي » . كما تظهر في ايران حالياً كتب كثيرة حول هذا الموضوع : « إلزام النسيب » للشيخ علي يزدي ، و « الكتاب العبقري » للعلامة النهوندي . (الا انه لم يترجم من كل هذا التراث الا بعض الصفحات فقط الى الفرنسية) .

والفكرة الاساسية التي يتأملها ممثلو الحكمة الإلهية (او العرفان الشيعي) هي التي ذكرناها سابقاً : فكما ان دورة النبوة تختتم بخاتم النبيين ، كذلك فان الولاية ، وهي التي تحاذي النبوة وتماشيها من حقبة لحقبة ، تختتم بالامامة المحمدية ؛ فتختتم الولاية العامة بشخص الامام الاول وتختتم الولاية المحمدية التي تمثل باطن الباطنيات السابقة بشخص الامام الثاني عشر. او كما يقول أحد أساتذة التصوف الشيعي في ايران عزيز النسفي (من القرن السابع هـ . الثالث عشر م.) ، تلميذ سعد الدين حمويه : « لقد ساهم آلاف الأنبياء السابقين ، واحداً بعد واحد ، في ابداع الصورة المظهرية اي النبوة ، وأكملها محمد . أما الآن فان على الحقائق الباطنية ان تظهر ، إن أرادت الظهور ، حول الولاية (التعليم الروحي) ، اما الولي الذي تظهر الولاية بشخصه فصاحب الزمان ، إمام هذا الزمان » .

واصطلاح صاحب الزمان هو الاشارة الخاصة بالامام المستور الذي لا تراه الحواس ولكنه حاضر في قلوب المؤمنين بـه (وهو الشخص الذي يستقطب

اخلاص الشيعي التقي وتأمل الفيلسوف ، وهو الذي كان ابن الامام الحادي عشر حسن العسكري والاميرة البيزنطية نرجس) . ويشار اليه كذلك باسم الامام المنتظر، المهدي (وقد أذكرنا بأن فكرة الامام المهدي تختلف تماماً عند الشيعة عما هي عليه عند السنة) وبقائم القيامة . وتكثر في ترجمة الامام الثاني عشر اللمحات الرمزية النموذجية الاصلية حول ولادته وغيبته . ولنقل حالاً ان النقد التاريخي لا يمكن ان يجد سبيله اليه ، فلا سبيل اليه الا بما أسميناه بالتاريخ القدساني. ولهذا فلا بد لنا من العمل كظواهريين ، فنتكشف نوايا او مقاصد الوجدان الشيعي لنرى معه ، كيف ظهر لنفسه منذ اصوله الاولى .

٢ ــ ولا بد لنا من ان نتوقف على ما هو أساسي في الموضوع. فنحن نذكر ان الشرطة العباسية قد أمسكت بالامام الحادي عشر حسن العسكري كسجين في سامراء (مئة كيلومتر من بغداد) وانه توفي عن ٢٨ عاماً في سنة ٢٦٠ هـ ٨٧٣ م. وفي هذا اليوم بالذات اختفى ولده ذو الخمس سنوات ، او اكثر قليلاً ، وابتدأ ما نسميه بالغيبة الصغرى . ولهذا التزامن معنى غني جداً بالنسبة للحس الصوفي ، فالامام حسن العسكري يعرض نفسه لجماعته كرمز لمهمتهم الروحية . اما ابنه الروحي فيصبح غير منظور منذ ان يترك هذا العالم ؛ فيبات على روح المشايعين ان تولّد الرجعة (اي العودة الى الحاضر) من هذا الولد .

وتتم غيبة الامام الثاني عشر مرتين . فقد استمرت الغيبة الصغرى سبعين سنة كان للامام المستور خلالها اربعة نواب، يلي واحدهم الآخر ويتصل الشيعة بواسطتهم به حتى أمَر أخيرَهم (علي الصيمري) برسالة أخيرة :

« أنِ اجمع امرك ولا توصِ الى احد يقوم مقامك بعد وفاتك فقد وقعت الغيبة الثانية » . فكانت كلمات نائبه الاخيرة « لله شأن هو بالغه » [1] .

(١) المجلسي . بحار الأنوار ، ج ٣ ص ١٠٠ .

ومنذها ابتدأ التاريخ المستور للامام الثـاني عشر ، وهو تاريخ لا يوحي بأي شيء مما نسميه بتاريخية الوقائع المادية . ولكنه لا يزال ، برغم هـذا ، يحكم الوجدان الشيعي منـذ اكثر من عشرة قرون : انه تاريخ هذا الوجدان ذاته . ولقد نبهت رسالة الامام الاخيرة هذا الوجدان من كل خُدعة ومن أية حجة ترمي الى وضع حد لانتظاره المعـادي والخروج المنتظر *Imminence* . (وتلك في الحق مأساة البابية والبهائية . فرؤية الامام المنتظر غير ممكنة من الآن حتى ساعة ظهوره الا في الحلم او على صورة ظهور فردي له صفة الحدث المشاهد . (والروايات عن هذا الظهور كثيرة) الا انه ظهور لا يوقف، لهذا السبب نفسه، زمن الغيبة ولا يندمج ضمن اللحمة المادية للتاريخ « الموضوعي » اذ طالما ان الامامة هي باطن كل الإيحاءات الإلهية ، فلا بد من ان يكون الامام حاضراً في الماضي والمستقبل ولا بد من ان يكون قد ولد سابقاً. ولقد ظل التأمل الفلسفي يتعاطى هذه الغيبة والرجعة المنتظرة وخصوصاً في المدرسة الشيخية .

٣ — ولقد قادت فكرة الامام المستور اساتذة المدرسة الشيخية الى تعميق معنى ونمط هذا الوجود غير المنظور . فهنا يضطلع عالم المثال من جديد بمهمة أساسية . فرؤية الامام في ارض هرقلية السماوية (قارن ذلك بأرض النور في المانوية) ، هي رؤية له ، حيث هو في الواقع ، في عـالم ملموس وغيبي ، بعضو مهيء لتلقي ادراك عالم مثل هذا العالم . وما يحاوله الشيخيون هنا هو ضرب من ظواهرية الغيبة . فوجه مثل وجه الامام الثاني عشر لا يظهر ولا يستتر بحسب قوانين التاريخية المادية. انه كائن فوق — طبيعي يعطي انموذجاً عن نفس النوازع العميقة كتلك التي تجدها عند بعض المسيحية تابعـة لفكرة اللاهوتية المسيحية المحضة . فظهور الامام متعلق بالاشخاص الذين ، يقدر هو نفسه ، ما اذا كان سيظهر لهم أم لا . وظهوره هو معنى حياتهم ذاتـه . وهنا اخيراً يكمن المعنى العميق للفكرة الشيعية عن رجعة الامـام وغيبته . وانما الناس انفسهم هم الذين حجبوا الامام بأن أحالوا انفسهم الى عاجزين عن

رؤيته ، وذلك بتضييعهم أو شلّهم اعضاء الادراك الكشفي والمعرفة القلبية التي تحددها العرفانية الشيعية فيهم . فليس ثمة وجه للكلام عن ظهور الامام طالما ان الناس غير قادرين على رؤيته بعد . فالرجعة ليست بالحدث الذي يمكن ان ينبجس هكذا ذات صباح ، وانما هي حدث يتأتى يوماً فيوماً في قلوب المؤمنين من الشيعة . اذن فنحن هنا امام الباطنية وهي تحطم السكون الذي طالما عيب على الاسلام التشريعي ، ونحن هنا امام تلاميذ الباطنية تقودهم الحركة التصاعدية لدور الولاية .

يقول النبي في حديث شهير : « لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد ، لطوّل الله ذلك اليوم حتى يبعث الله رجلاً مني (او من اهل بيتي) يواطىء اسمه اسمي واسم ابيه اسم أبي ، يملأ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً [١] » . هذا اليوم الطويل هو زمان الغيبة . ولقد ذاع صدى هذا الاعلان التوضيحي في وجدانات الشيعة في كل الاعمار وفي كل الدرجات . وقد رأى الروحانيون ان مجيء الامام سيظهر كل المعاني التي بقيت مستورة في كل الايحاءات . وسيكون هذا انتصاراً للتأويل ، ويسمح للجنس البشري أن يجد وحدته . ولكن الباطنية وحدها ، هي التي ستمسك بالسر الحقيقي للتأويل ، طيلة زمان الغيبة . ولهذا فان سعدالدين حمويه ، (القرن السابع هـ الثالث عشر م.) وهو شيخ صوفي شيعي كبير سبق لنا ان ذكرناه اعلاه ، يقول : « لا يظهر الامام المستور قبل ان يفهم الناس أسرار التوحيد ، (أي المعنى الباطن للوحدة الإلهية) ، من سيور حذائه » .

وسر التوحيد هذا ، هو بالتحديد « الامام نفسه ، الانسان الكامل ،

---

(١) اورده ابو الحسن فخرالدين ابي الفتح الاربلي (كشف الغمة في معرفة الائمة ص ٣١٢ طبع حجري) باسناده الى ابي داوود الترمذي بسنده عن عبدالله بن مسعود . ولهذا الحديث طرق مختلفة .

الانسان الكلي » . ذلك انه هو الذي يجعل الاشياء ناطقة ، وكل ما يصير حياً ، يستحيل الى باب « للعالم الروحاني ». فالظهور المستقبل للامام يفترض إذن استحالة في قلوب الناس، ويبات الاكتمال التدريجي لرجعته متعلقاً بإيمانية مشايعيه ونتيجة لفعل وجودهم هم، ذاته. ومن هنا كانت كل أخلاقية (الفارس الروحاني) الذي تخفي فكرته كل أساس التشيُّع ، كما كان من هنا تناقض تشاؤمه ، الذي يؤكد في يأسه الأمل ، لأن رؤيته تحتضن من جهة واخرى أفق ما وراء التاريخ : وجود الارواح والقيامة التي هي تحوُّل الاشياء والتي كان يحدد فيها ، كل أخلاقية الزرادشتية الايرانية القديمة .

الى هنا وزمان الغيبة الكبرى هو زمان حضور إلهي مجهول *Incognito* . ويلزم عن مجهوليته انه لا يمكنه ان يصير موضوعاً او شيئاً ، متحدياً بذلك كل « جمعنة » للروحاني . ويلزم عن ذلك ايضاً استمرار مجهولية اعضاء المراتب الصوفية الباطنية (النجباء والنقباء . وهم نبلاء وأمراء روحانيون ، الأوتاد او الأبدال) ، وهي مراتب معروفة تماماً لدى المتصوفة. ولكن يجب ألا ننسى انها تفترض تاريخياً وفي مفهومها ذاته ، فكرة الولاية الشيعية . ذلك ان هذه المراتب تنحدر من ذاك الذي يدعى قطب الاقطاب او الامام ، فهي تعود الى باطن النبوة الذي يمثل الامام ينبوعه. وعلى كلٍّ فقد سبق ان مُثلت أسماء هذه المراتب في أحاديث الامامين الرابع والخامس ، كما تذكر أحاديث الامام الاول مع تلميذه كُميل ، وتعابيرها الدقيقة سلسلة حكماء الله ، الذين يبقون في غالب الاحيان ، مجهولين من الناس جيلاً بعد جيل ، او سلسلة العرفان كما سيقال فيما بعد . وهذه السلسلة التي تمتد ، من شيث بن آدم حتى الأئمة المحمديين مع كل من أقرّوا بإمامتهم، هم مبلغو باطن النبوة الباقية. ولكن حقيقتهم وحقيقة وجودهم ، لا تخص هذا العالم المرئي الذي تحكمه قوى القهر ؛ فهم يشكلون صفوة الروحيين المحضة ولا يعرفهم سوى الله وحده .

٤ — وكما نعلم ، فلقد شُبّه النبي محمد ، شأنه في ذلك شأن ماني ،

بالبارقليط ؛ ولكن علم الامـامة يمسك بفكرة البارقليط كرؤية مستقبلة ، وذلك نظراً للتماثل بين خاتم النبوة وخاتم الولاية . ويشبه العديد من المؤلفين الشيعة (كحيدر آملي وكمال كاشاني) الامام الثاني عشر ، او الامام المنتظر بالبارقليط الذي جاء خبر قدومه في إنجيل يوحنا الذي يأخذون هم به. وذلك لأن مجيء الامام – البارقليط يفتتح ملكوت المعنى الروحاني المحض للإيحاءات الإلهية ، اي للدين الحق الذي هو الولاية الباقية. ولهذا فان دولة الامام تؤذن بقيامة القيامة . فقيامة الأموات ، كما يقول شمس الدين اللاهيجي، هي الشرط الذي يسمح بتحقيق هدف وثمرة تأييس [من الأيس وهو الوجود] الاشياء. ومؤلفونا يعرفون بأن إعدام العالم قابل للتصور فلسفياً ، ولكن علم إمامتهم، يحمل تحديـاً لهذا الاحتمال. ولقد بقي أفق علم المعاد ثابتاً في ايران قبل وبعد الاسلام . فالذي يسود علم المعاد الشيعي هو وجه القائم وصحبه (كما كان يسود علم المعاد الزرادشتي وجه زاوشيانت وصحبه) . فهي لا تفصل فكرة القيامة الصغرى التي هي الرحيل الفردي عن فكرة القيـامة الكبرى التي هي قدوم الكور الجديد .

ولقـد أشرنا الى الشبه الذي يقيمه المفكرون الشيعة بين الامام المنتظر والبارقليط ، وهو شبه يكشف عن تقارب مدهش بين فكرة التشيع العميقة وبمجمل النزعات الفلسفية ، التي قادتها فكرة البارقليطية في الغرب ، منذ أيام الجواشيميين *Joachimites* في القرن الثالث عشر حتى أيامنا هـذه ، والتي فكرت وعملت لقيام دولة الروح القدس. ويمكن ان يكون لهذا الواقع نتائج كبيرة بعـد ان توقف عن ان يكون واقعاً مهملاً . وكما ألحنا مراراً ، فان الفكرة الأساسية هي ان الامام المنتظر لن يجيء بكتـاب موحى جديد ولا بشريعـة جديدة ، ولكنه سيكشف المعنى المستور لكل الإيحاءات بصفته انساناً كاملاً وباطناً للحقيقة النبوية الباقية لأنه وحي هـذه الإيحاءات . ان معنى رجعـة الامام المنتظر هو معنى كشف انتروبولوجي تام ، يفتح باطن الانسان الذي يعيش في العقل ، ويعني هـذا أخيراً كشف السر الإلهي الذي

حمله الانسان، اي الأمانة التي تحكي عنها الآية القرآنية ٧١ من سورة الأحزاب: [إنّا عَرَضْنا الأمانةَ على السّموات ِ والأرض ِ والجبال ِ فأبَيْنَ أنْ يَحْمِلْنَها وأشْفَقْنَ مِنها وحَمَلها الإنسانُ] . ولقد رأينا فيما سبق أن علم الامامة قد فهم هذه الآية منذ البداية ، اي منذ تعاليم الأئمة ، على انها سره الخاص ، سر الولاية . ذلك ان السر الإلهي والسر الانساني ، اي سر انسان الحقيقة المحمدية الكامل ، انما هما ذات السر الواحد .

وانه ليمكن لهذه المحاولة القصيرة ان تكتمل على هذا النمط الاول والاخير . ونحن لم نستطع ان نواجه الا عدداً محدداً من وجوه الفكر الشيعي الاثني عشري ، ولكنها تكفي لإظهاره على انه فلسفة نبوية في جوهره؛ نعني فلسفة تفتحت في مقدمات الاسلام كدين نبوي .

والآن ، فان محاولة حول الفكر الشيعي تظل غير كاملة اذا لم نحتفظ بمحل للاسماعيلية والعرفان الاسماعيلي الى جانب الإمامية الاثني عشرية .



ب ـــ الاسماعيلية

مراحلها ومصادرها ـ الاسماعيلية الاولى

١ ـــ لعشر سنوات خلت كان من العسير جداً كتابة مثل هــذا الفصل ؛ بالنظر لمــا كانت عليه حقيقة الاسماعيلية من الضياع وسط غياهب المؤلفات السوداء المظلمة ، التي سوف نشير الى المسؤولين عنهــا في معرض كلامنا عن « اسماعيلية ألموت » . فلقــد وقع الانقسام بين الشيعة الى فرعين رئيسيين : الامامية الاثني عشرية من جهة ، والامامية السبعية من جهة اخرى ، فعندما غادر الامام جعفر الصادق هذا العالم في عام ٧٦٥ م/ ١٤٨ هـ . والامام جعفر هو الامام السادس وله عند مختلف الفرق الشيعية مكانة واعتبار ؛ فقــد توفي ابنه الاكبر الامام اسماعيل في سن مبكرة وكان الامام جعفر على قيد الحياة، وهنا يقع الخلاف في كيفيــة انتقال الامامة ، أتكون الى ابن اسماعيل ؟ أم ان للامام جعفر الحق في ان يستعمل نفوذه كإمام في نقــل الامامة الى ولد آخر من اولاده وهو موسى الكاظم ؟ وهذا ما فعله الامام جعفر . ان هــذه القضية التي تظهر وكأنها اختلاف حول الاشخاص ، تخضع في حقيقــة امرها لأمر ابعد شأواً : هو تلك النظرة الى بنية مفارقه تصوّر مثاليتها شخصيات الأئمة الذين يحيون معنا على الارض . هذه النظرة التي تقسم الشيعة الى سبعية واثني عشرية .

ولقد نشأت حول الامام اسماعيل ، الذي تنسب الاسماعيلية اليه ، طائفة من الأتباع المتحمسين ذوي الميول والنزعات التي يمكن وصفها بالشيعية المتطرفة ، بمعنى انها حملتهم الى استخلاص النتائج الاساسية من مقدمات العرفان الشيعي التي عرضنا لها فيما تقدم : وهي المظهر الالهي في الامامة ، والايمان بأن لكل امر ظاهر حقيقة باطنة ، وتأكيدهم على يوم القيامة وذلك على حساب مقتضيات الشريعة . ولسوف نجد الافكار نفسها في اسماعيلية ألموت المتطورة ؛ وحول كل ذلك تدور المأساة التي كان موضوعها تلك الشخصية المبدعة التي كان لها أثرها في النفوس وهي شخصية « ابي الخطاب » ورفاقه ، وهم اصحاب الامام اسماعيل الذين نقم عليهم الامام جعفر ، ولو ظاهراً على الأقل ، والذي تركت هذه النقمة في نفسه جرحاً عميقاً .

٢ — وانه لم يصل الينا من هذا التفاعل الروحي الذي دار في القرن الثامن الميلادي (الثاني للهجرة) الا نصوص قليلة . وهي نصوص كافية لإظهار العلاقة بين العرفان القديم والعرفان الاسماعيلي . وأقدم هذه النصوص نص يحمل عنوان « ام الكتاب » وصلنا مكتوباً بالفارسية القديمة . فإما ان يكون هو بالذات النسخة الاصلية ، وإما ان يكون ترجمةً للأصل العربي ، ولكنه على كلتي الحالتين يعكس بأمانة الافكار التي سادت تلك الاوساط حيث تبلور العرفان الشيعي . ويبدو الكتاب على شكل حوار بين الامام الخامس محمد الباقر المتوفي عام ٧٣٣ م / ١١٥ ه ، وبين ثلاثة من تلاميذه . وهو يحتوي في بدايته على تلميح واضح لأناجيل الطفولة (مبيّناً كيف ان الامامة في الاسلام تقابل المسيحية الغنوصية) . وثمة دوافع اخرى اساسية منها : الجفر ، وهو العلم المجازي للحروف ، الذي لاقى موقعاً حسناً بصورة خاصة في مدرسة « ماركوس » العرفاني ؛ والمجموعة الخماسية التي تسيطر على نظام الكون حيث نلقى بعض الآثار المانوية الواضحة ، وحيث يفصح التحليل عن *Kathénothéisme* ذي فائدة جُلّى .

وثمة موضوع أساسي آخر وهو « معــارك سلمان السبعة » ضدّ العدو ، حيث قام سلمان بأعباء الملاك ميكائيل والانسان السماوي بوضعه التجلي الالهي الأولي . واذ رفض سلمان الألوهية لنفسه فان هــذا الرفض بالذات لما يجعله يستشف تلك الألوهية التي لا يمكن ان تُعبــد الا من خلاله . ولسوف نرى في سياق حديثنا كيف ان النظر الفلسفي البعيد عند الاسماعيلية يجعل سرّ التوحيد الباطني كامناً في ثنايا هذه القضية بالذات . فالمذهب التوحيدي الذي لا مكان فيــه لصور التجلي الالهي يحكم على نفسه بالتنــاقض ويتلاشى في وثنية ميتافيزيقية لا تُلمّ بحقيقة ذاتها. ويختتم الكتاب كلامه في موضوع حول « سلمان العــالم الأصغر » بعد ان مهّد وأشار الى ان علم الامامة قد أعطى ثماره في تجربة صوفية سوف تتضح ملامحها في الاسماعيلية الصوفية التي نشأت في « ألموت » .

ولقــد أشرنا الى « علم الحروف » ، وهو علم سوف يكون له كبير الأهمية عند جابر بن حيان (الفصل الرابــع ، ٢) لا بل عنــد ابن سينا ايضاً (الفصل الخامس، ٤) .فهذا العلم الذي نقله المتصوفون السنيون عن الشيعة سوف يأخذ فيما بعــد طابعاً موسّعاً عند ابن عربي ومدرسته . ونحن نعلم ان جسم الحقيقة عند ماركوس « العرفاني » يتألف من الحروف الهجائية . امــا بالنسبة « للمغيرة » وهو على الأرجح أقدم العرفانيين الشيعة (توفي عام ١١٩هـ ٧٣٧ م) فان الحروف هي العناصر التي يتكون منهــا الجسم الالهي نفسه . ومن هنا أهمية أبحاثه حول « اسم الله تعــالى » . (يقول مثلاً ان سبعة عشر رجلاً يُبعثون أحياء عنــد ظهور الامام المهدي ويعطى لكل منهم حرفاً من الحروف التي يتكون منها اسمه تعالى) . يبقى ان نذكر انه حتى الآن لم تقم أية محاولة منهجية للمقابلة مع قبّال اليهودي .

٣ – ومما يدعو الى الأسف ان يكون من الصعب جداً تتبع الحوادث التي جرت ما بين كتابة هــــذه النصوص التي تُعرب عن افكار ما يمكن تسميته بالاسماعيلية الاولى ، وبين الفترة التي انتصرت فيها الاسماعيلية بقيــام الدولة

الفاطمية في مصر (من سنة ٢٩٦ الى ٩٠٩) مع عبيدالله المهدي حيث تحققت آمال الاسماعيلية بقيام مملكة الله. فبين موت الامام محمد ابن الامام اسماعيل وبين مؤسس الدولة الفاطمية تمتـــد تلك الفترة الغامضة ، فترة الأئمة الثلاثة المستورين (والستر عند الاسماعيلية غير الغيبة. فالامام الغائب هو الامام الثاني عشر عند الشيعة الاثني عشرية). ولكننا نشير فقط الى ان العقيدة الاسماعيلية تعتبر ان الامام الثاني من الأئمة المستورين، وهو الامام احمد آخر أحفاد الامام اسماعيل ، قد أشرف على كتابة رسائل اخوان الصفاء وانــه هو الذي وضع الرسالة الجامعة ، وهي نظرة اجمــالية في مضمون الرسائل جميعاً كتبت على ضوء الباطنية الاسماعيلية (الفصل الرابع ، ٣) . ويمكننـــا ان نشير ايضاً الى مؤلف يمني هو جعفر بن منصور اليمني . ونكون قد أشرفنــا مع جعفر هذا على اواسط القرن العاشر الميلادي (الرابع للهجرة) .

فقد شهدت نهاية هــذه الفترة عدداً من المؤلفات الكبيرة المنسّقة ، تميزت بالمصطلحات الواضحة والألفاظ الفلسفية الدقيقة. ولكننا لا نستطيع ان نحدد الظروف التي مهدت لظهور هذه المؤلفات . فباستثناء القاضي النعمان (المتوفي عام ٩٧٤م/٣٦٣ ﻫ) فان معظم المفكرين الاسماعيليين كانوا من بلاد فارس ، وهذه الظاهرة تبدو عند الاسماعيلية بشكل اوضح مما هي عليه عنــد الشيعة الاثني عشرية. ونذكر من هؤلاء المفكرين : ابو حاتم الرازي (توفي عام ٩٢٣م ٣٢٢ ﻫ) الذي سوف نشير فيما بعد (الفصل الرابع ، ٤) الى مناقشاته الشهيرة مع مواطنه الطبيب والفيلسوف « الرازي » ، وابو يعقوب السجستاني الذي عاش في حدود القرن العاشر الميلادي(الرابع للهجرة) وهو مفكر عميق ، ألـّف نحواً من عشرين كتاباً ،كتبت بلغة موجزة عميقة ، واحمــد بن ابراهيم النيسابوري الذي عاش في القرن الحادي عشر ميلادية (الخـامس للهجرة) ، وحميــد الدين الكرماني (توفي حوالي سنة ١٠١٧م / ٤٠٨ ﻫ) وعرف بكثرة انتــاجه وعمق تفكيره (كان « داعياً » للخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ،

فكتب عدة رسائل ناقش فيها مذهب الدروز وهم « الاخوان الذين تفرعوا » عن الاسماعيلية) ، ومؤيد الشيرازي (توفي عام ١٠٧٧ م /٤٧٠ ﻫ) وعُرف ايضاً بوفرة انتاجه الذي كان يؤلفه بالعربية والفارسية ، ولُقّب بحافظ الباب الأعلى في تسلسل المراتب الباطنية ، والمفكر الشهير ناصر خسرو (الذي توفي بين عام١٠٧٢ م /٤٦٥ ﻫ وعام ١٠٧٧ م /٤٧٠ ﻫ) وقد ألـّف كتبه العديدة كلها بالفارسية .

٤ — ولسوف نشهد فيما يلي ، نتيجة للقرار الذي اتخذه الخليفة الفاطمي الثامن المستنصر بالله ، بشأن خلفه ، كيف ان الاسماعيلية انقسمت بعد وفاته (عام ١٠٩٤م /٤٨٧ ﻫ) الى فرعين . الاسماعيليون الشرقيون من جهة ، وهم اسماعيلية بلاد فارس ، وكان مركزهم الرئيسي في قلعة « ألموت » ، ويطلقون عليهم اليوم في الهند اسم « الخوجا » *Khojas* وهم يعترفون بالآغا خان رئيساً لهم . ومن جهة ثانية ، فهناك الاسماعيليون الشرقيون (اي اسماعيلية مصر واليمن) الذين يقولون بإمامة المستعلي بالله الابن الثاني للمستنصر بالله ، وهم يتبعون نهج السنة الفاطمية القديمة ، وآخر إمام عندهم هو الامام الفاطمي ابو القاسم الطيب ابن الخليفة الفاطمي العاشر الآمر بأحكام الله (المتوفي عام١١٣٠م/ ٥٢٤ ﻫ) فيكون هذا الامام الاخير هو الامام الحادي والعشرون في السلسلة الامامية التي ابتدأت بعلي بن ابي طالب ، ولكنه اختفى وهو ما زال طفلاً. وينادي أتباع هذا الفرع من الاسماعيلية (ويدعون في الهند باسم « بُهْرا » *Bohras*) كما تقول الشيعة الاثنا عشرية، بوجوب غيبة الامام مع كل ما تحمله هذه الغيبة من معانٍ ميتافيزيقية ، كما انهم يعلنون ولاءهم للـ « داعي » [داعي البُهرا المطلق اليوم هو طاهر سيف الدين، ويقيم في بومباي — الهند ، ويعتبر (نائب الغيبة)] وهو في عرفهم ممثل الامام الغائب .

اما مصير الفكر الاسماعيلي في « ألموت » فسوف نتحدث عنه فيما بعد . وأما الفكر الاسماعيلي الغربي، وقد اتبع اصحابه السنة الفاطمية القديمة ، فهو

يتمثل بعدد من المؤلفات الضخمة ، كتبت في اليمن خاصة ، في حدود نهاية القرن السادس عشر الميلادي (عندما انتقل مقرّ «الداعي» الاكبر الى الهند). ولقد ظلت هذه الفلسفة اليمنية ، بالطبع ، غائبة عن تواريخ الفلسفة عندنا لسبب بسيط وهو ان هذه الكنوز الثمينة بقيت محفوظة وحولها هالة من السرّية التامة . (وتجدر الاشارة الى ان اليمن ينتمي ، رسمياً ، الى الفرقة الزيدية من الشيعة ، التي لا مجال لدراستها هنا) . عرف عدد من هؤلاء الاسماعيليين اليمنيين بوفرة انتاجهم الفكري ، نذكر منهم : سيدنا ابراهيم بن الحامدي، الداعي الثاني (المتوفي في صنعاء عام ١١٦٢م / ٥٥٧ ﻫ) ، وسيدنا حاتم بن ابراهيم ، الداعي الثالث (المتوفي عام ١١٩٩م / ٥٩٦ ﻫ) ، وسيدنا علي بن محمد ، الداعي الخامس (المتوفي عام ١٢١٥م / ٦١٢ ﻫ) الذي ألّف نحواً من عشرين كتاباً أشهرها كتابه الضخم الذي ردّ فيه على انتقادات الغزالي ، وسيدنا حسين بن علي ، الداعي الثامن (توفي عام ١٢٦٨ م/ ٦٦٧ﻫ) وهو الوحيد الذي ترجمت له رسالة الى الفرنسية . وتبلغ هذه الحقبة اليمنية ذروتها في مؤلف لسيدنا ادريس عماد الدين، وهو الداعي التاسع عشر فياليمن (توفي عام ١٤٦٨م / ٨٧٢ ﻫ) . ولقد اقتضت الاشارة الى الأسماء الثلاثة الأخيرة التي ذكرناها هنا بالرغم من ان اصحابها عاشوا في حقبة لاحقة للحقبة التي اخترناها كنهاية لهذا القسم الاول من كتابنا .

٥ ـ فالمعنى الدقيق للفلسفة عند الاسماعيلية يجب ان يُبحث في تأويلهم (الموسّع في شرح قصيدة لأبي الهيثم الجرجاني) ، ولهذا الحديث النبوي : « ان بين قبري وبين هذا المنبر الذي أهدي الناس منه لروضة من رياض الجنة » . لا يمكن لهذا الحديث ، بالطبع ، ان يفهم على ظاهره الحرفي . فمنبر الهداية هو بالذات هذا المظهر الحرفي، اي الشريعة مع كل ما فيها من أوامر وفرائض . اما القبر فهو الفلسفة التي فيها يصير ظاهر الشريعة حتماً الى ممات وما اليه من فساد وزوال . اما روضة الجنة التي تمتد بين المنبر والقبر فهي روضة الحقيقة

العرفانية ومجال البعث والإحياء ، حيث يُبعث المطّلع الى حيـاة جديدة لا تزول . هذه النظرة تجعل من الفلسفة مرحلة تعليمية واجبة ، وهي بلا شك نظرة فريدة من نوعها في الاسلام . انها عصارة الفكر العرفاني الشيعي برمّته، وهي بالذات ما كانت ترمي اليه « الدعوة » الاسماعيلية .

لم تعد القضية قضية توفيق بين الفلسفة والشريعة ، وهو توفيق غالباً مـا يكون عديم الأثر ، ولا قضية « الحقيقة المزدوجة » عند ابن رشد ، كما انها ليست ايضاً فكرة اعتبار الفلسفة خادمة للّاهوت ، بل هي بين بين . انها ما بين العقيدة والقبر حيث على العقيدة ان تموت وتتحول ثم تبعث في الديانة التي هي بالذات الحكمة الإلهيـة ودين الحق . وان التأويل هو التفسير الذي يسمو على كل المعطيات الواقعية لكي يعود بها الى مصادرها. والفلسفة تنتهي بالعرفان، وهي تقود من ثم الى الولادة الروحانية . وهكذا نستشف المبـادىء المشتركة بين الامامية الاثني عشرية والاسماعيلية . كما اننا نستشف ايضاً المبادىء التي انفردت وتميزت بها اسماعيلية « ألموت » وهي العلاقة بين الشريعة والحقيقة ، بين النبوة والامامة . وهذه المبادىء ليست مقتبسة عن الفلسفة اليونانية .

وليس من الممكن هنا ان نتوسع بالتفاصيل . هناك ، على سبيل المثال ، فروق بين النظام الفلكي الخمسي عند ناصر خسرو وبين عالم الابداع عند حميد الدين الكرماني . وبالمقابل فان النظام العشري الذي توسع به حميد هذا يتفق مع نظام الفارابي وابن سينا. ولكننا نلاحظ على الأخص عند الفارابي (المتوفي عام ٩٥٠ م / ٣٣٩ هـ) اهتماماً بالفلسفة النبوية؛ كما ان بعض المؤلفات الاسماعيلية الكبيرة ذات الأهمية الحاسمة (كمؤلفات ابي يعقوب السجستاني ، وحميـد الكرماني) قد أُلّفت ، هي الاخرى، قبل ابن سينا (المتوفي عام ١٠٢٧ م ٤٢٣ هـ) .

وعلينا ان نبيّن على وجه الدقة مقـابلة الملامح الفلسفية في فكر اسلامي

اكثر تشعباً واكثر وفرة وغنى مما يفترضه الغربيون حتىاليوم، وان نستخلص الظروف الخاصة لفلسفة لا تذوب في الفلسفة اليونانية ، كل هـذا يبقى عملا للمستقبل . ونحن لا نعطي هنـا الا صورة موجزة لبعض المبادىء الفلسفية وخاصة لتلك التي قال بهـا ابو يعقوب السجستاني ، وحميد الدين الكرماني والمفكرون اليمنيون .



١ ـ الاسماعيلية الفاطمية

١ ـ جدلية التوحيد

١ — لكي ندرك ما للمذهب الاسماعيلي من أصالة عميقة تجعله المذهب العرفاني الأول في الاسلام ، وما في هذا المذهب من أمور تميّزه عن الفلاسفة الهلينين، علينا ان نُلمّ بمُنطلقه البديهي الأساسي . فلقد ذهب « العرفانيون » القدماء الى اشارات وتلميحات محض سلبية ، وذلك لتنزيهه تعالى عن التشبيه بكل ما هو صادر او ناشىء عنه : فهو لا يُعرف ، ولا يوصف ، ولا يسمى ، وإن هو الا هوة بلا قرار. فهذه العبارات لها ما يقابلها في المصطلحات الاسماعيلية: فالله هو المبدع ، وغيب الغيوب ، ولا تدركه الأبصار، ولا يمكن ان يُنسب اليه لا اسم ولا صفة ولا نعت ولا وجود ولا عدم وجود . فالمبدع هو فوق الكائنات وهو ليس بكائن ولا يكون ، انه يمنح الكينونة، وهو فعل الكينونة ذاته . لقد كان للاسماعيلية الى حد ما ، فلسفة ماورائية ، وان كل ما ذكره الفلاسفة الذين يرون رأي ابن سينا فيما يتعلق بالكائن الواجب الوجود ، والحق الاول يجب ان يُنقل زماناً ومكاناً لكي يصح القول به ؛ فكلامهم على الماورائيات يبتدىء بفرض الوجود الكائن ، ولكنه لا ينطلق من ثمّ الا من المكوّن . اما ماورائيات الاسماعيلية فهي تسمو الى مستوى فعل التكوين ، إذ انه قبل الكائن هناك خضوع الكائن لفعل الأمر الاول « كن » . ووراء

« الواحد » نفسه هناك « الموحّد » الذي يوحد جميع الوحدات . فالتوحيد يشبه ان يكون عندئذ « علم الجوهر الفرد » ، وفي نفس الوقت الذي يستقل الموحّد بذاته عن كل الوحدات التي يوحدها ، فهو فيها وبها يؤكد وجوده .

٢ – وعلى التوحيد اذن ان يتجنب الوقوع في شرك التعطيل من جهة ، وشرك التشبيه من جهة اخرى . ومن هنا جدلية السلبية المزدوجة : فالمبدع هو في آن واحد عدم – وجود وليس بعدم – وجود، لا – زماني وليس – بلا – زماني الخ .. وكل نفي لا يكون صحيحاً الا اذا نُفي هو الآخر . فالحقيقة هي في وقوع هذين النفيين في آن واحد ، وهذان لا يكتملان الا بعمليتي التنزيه (وهو ان نبعد عن الله الأسماء والأعمال التي تنسب الى «الحدود» او اصحاب الرتب السماوية والأرضية لظهوره تعالى) ، والتجريد (وهو أن نجرّده تعالى بجعله مفارقاً للظواهر التي تنشأ عنه) . وهكذا تتركز وتحدد « وظيفة التجلي » . ويحدد أحد المفكرين اليمنيين ، في القرن الثاني عشر ، التوحيد بأنه « يقتضي معرفة الحدود (جمع « حد » وهو المدى والرتبة) السماوية والأرضية ، والايمان بأن كلاً منها فريد في مكانته ورتبته دون ان يشترك معه حدّ آخر » .

وهذا التوحيد الباطني يظهر ، في جملته ، بعيداً بعض البعد عن مبدأ التوحيد السائد عند رجال الفقه في الاسلام . ولكي نفهمه حق الفهم علينا ان نعطي الأهمية البالغة لمفهوم « الحد ». ويمتاز هذا المفهوم بأنه يربط بين فكرة « المونادولوجيا » في التوحيد وبين التسلسل الرتبي الأساسي لعلم الوجود عند الاسماعيلية . فهذا المفهوم يقيم علاقة وطيدة بين فعل التوحيد (وهو معرفة الواحد) وبين التوحُّد ، وهو منشأ الوحدة وتكوّنها ، انه توحد الوحدة . وبعبارة اخرى فان الشّرك الذي يفسد الألوهية بإدخاله الكثرة فيها هو بحدّ ذاته افساد للجوهر الانساني الفرد الذي لا يقدّر له ان يتكون في وحدة حقيقية ، لانعدام معرفته بـ « الحد » الذي هو « محدوده » ، ذلك « الحد »

الذي يحدد له مرتبته في الوجود . اذن السؤال هو : الى أي « حد » يرجع انبثاق الوجود عن المبدع ؟ وبتعبير آخر : كيف يتكون « الحد » الاول الذي هو الكائن الاول ؟ أي ما هو « الحد » الذي تخرج عنده الألوهية عن غموضها وخفائها المطلق ؟ وما هو « الحد » الذي تتكشف عنده الألوهية بشكل شخص فتصبح العلاقة الشخصية بها إذ ذاك ممكنة بالمعرفة والمحبة ؟ وكيف تنبثق « الحدود » كلها على أثر التجلي الالهي الأولي ؟ وان طرح هذه الأسئلة يعني التساؤل حول النشأة الأزلية لعالم الإبداع .

٣ ـ اما الكتاب الأقدمون (الايرانيون الذين ذكرناهم سابقاً) فقد نظروا الى تلك النشأة على نحو نظرتهم الى انبعاث الوجود من العقل الاول . واما الكتاب اليمنيون فيذكرون ان العقول جميعاً ، الصور المنيرة الملائكية لعالم الإبداع قد أبدعت كلها دفعة واحدة وعلى قدم المساواة فيما بينها ، ولكن هذا كله لم يكن الا « كمالاً أوّلاً » . اما « الكمال الثاني » الذي ينبغي له ان يكوّنها نهائياً ويبعثها في الوجود فهو يترتب على انجازها للتوحيد الذي يتوقف عليه « توحُّد » كل كائن من الكائنات . فبالتوحيد يتم تميز الكائن ، وطبيعته وتدرّجه في سُلّم الكائنات . ولنلاحظ على الفور ان كلمة « إبداع » ، وهو الابداع الخلاق المباشر ، هي وقف على الفعل الأزلي الذي يأمر « عالم الابداع » بقوله « كن » ، فيكون (وتجدر الاشارة الى ان هؤلاء المفكرين لا يوافقون على فكرة الخلق من شيء ولا على فكرة الخلق من لاشيء) . ان عالم الابداع او عالم الأمر يتعارض مع عالم الخلق . وصدور الوجود او الانبعاث ، كما هي الحال عند اليمنيين من الاسماعيلية ، يبتدىء انطلاقاً من العقل الأول ، وهو العقل الشامل او « العقل الكلي » .

هذا العقل الكلي هو نفسه الكائن الخاضع لفعل الأمر . وبوصفه المبدَع الاول فهو فعل الابداع عينه . وهو عينه كذلك كلام الله ، لأن فعل الأمر هذا (كن) الذي ينشأ عنه ظهور العقل الاول في كائن أول يؤلف مع ذلك

الظهور وحدة لا تنفصم . ويقول المؤلفون اليمنيون ان العقل الاول هو أولُ من أنجز التوحيد ودعا اليه الصور المنيرة الاخرى . ومن هنـا أُعطي له اسم « السابق » . اما المؤلفون الأقدمون فقد تمسكوا بالتأمل في هـــذه الحالة النموذجية لهذا التوحيد الاولي على انه طقس من الطقوس الفلكية الممثل بالعبارة الدالة على الايمان الاسلامي : « لا إله الا الله ». إذ في هذا التوحيد تمّ تحديد كيان العقل الاول ، وهو تحديد يجعله « الحد » الاول ، التجلي الإلهي الأولي. امـــا التعقل الذي يعي به مبدعه الذي صدر عنه فهو كذلك الهوية الإلهية الوحيدة التي يمكن لمعرفتنا ان تدركها ، انها الله كما هو بحدّ ذاته ، كما يظهر في التجلي .

٤ ــ التوحيد في مرحلتيه ، يؤلف سر وجود العقل الأول. لا إله : هي نفي محض ؛ فالغيب الإلهي لا يدع مجالاً للتعرف الى أية ألوهية ، او التأكيد عليها ، او إمكان وصفها بصفات . ويتبع ذلك ، (راجع الحركة الجدلية التي عرضنا لهـا أعلاه) عبـارة استثنائية (إلا) وهي تأكيد خاص مطلق لا ينجم عن أية مقدمات منطقية . وبين هذين الموقفين يتضح الطريق البارز بين وهدتيْ التعطيل والتشبيه . ذلك ان العقل الاول او الكائن الاول بتحققه من أن الألوهية في جوهرها خارجة عن ذاته ، ولأنه لا ينسب هـــذه الألوهية لنفسه ، لهــذا الامر بالذات يوهب اليه اسم الألوهية الأعظم ؛ وهو بهــذا ، الهوية المبدعة الوحيدة التي يمكننا التعرف اليها . وهنـا يكمن السر كله للإله كما يظهر في التجلي . ان الاثبات « الا الله » يستدعي للوجود العقل الثاني ، النفس الكلية ، المنبعث الاول المسمى بـ « التالي » . وذلك لأن العقل الاول بتأمله في ذاته ، وبإدراكه لقصوره الشخصي يوجه تحدّياً لهذا القصور ؛ ثم ان وجود العقل الثاني يكوّن بُعـداً إيجابياً في وجود العقل الاول . او بتعبير يمني : ان توحيد العقل الاول يجعل توحيد العقل الثاني ممكناً وذلك بمعنى ان العقل الثـاني يضيف عبارة « الا الله » الى العقل الاول الذي يكون بالنسبة له حداً او سابقاً . ولكن العقل الاول قد طرح الألوهية ، منذ البـــدء ،

خارجاً عنه ، على المبـدأ الاول الذي كان سبباً في نشأته . لهـذا ، وبنفس الطريقة ، من حدّ الى حد ، يصبح التوحيد ممكناً دونما تشبيه او تعطيل في حين ان المحافظين من اهل النصّ يقعون في شرك الصنمية الميتافيزيقية التي يدّعون تجنّبها .

ان تحاشي الصنمية الميتافيزيقية يعني الاعتراف بأن هوية المبـدع الوحيدة التي يمكننا إدراكها هي المعرفة التي يملكها العقل الاول، بفعل وجوده نفسه، عن المبدع الذي أوجده . ولكن هـذه المعرفة هي في حد ذاتها لامعرفة : فالعقل الاول يعلم حق العلم انـه ليس بإمكانه ان يدرك غور حقيقة المبدع . ومع ذلك ففي خارج هذا المجال ، لا معنى للكلام عن وجود حقيقة إلهيـة او عدم وجودها وذلك لأن المبدع مـا هو بكائن يمكننا تحديد ماهيته ، ولا بغير - كائن يمكننا ان نذكر نفياً ما ليس بهو . لهـذا فان العقل الاول في مجمل العرفان الاسماعيلي هو الإله كما يظهر في التجلي ، وهو ستر ودعامة في آن واحد لاسم الله الأعظم ؛ واليه تعود كل الآيات التي يرد فيها هـذا الاسم . ولكن علينا ان نفهم هذا الاسم من خلال اللفظ الصوتي الذي يبيّنه لنا بدقة الأصل الذي تشتق منه كلمة « الـ ـ له » على حد قول المفكرين الاسماعيليين ومعهم بعض النحويين العرب . (وليس همّنا هنا ان نوفق بين علمـاء النحو وعلماء اللغة بقدر ان نظهر ما هو حاضر في الذهن الاسماعيلي). انهم يقولون بأن كلمة « الله » تشتق من الأصل « وَلَهَ » باعثة فكرة الإصابة بالذهول والشجن (كما يُصاب المسافر في الصحراء) : إله - وِلاه . كما اننا نستطيع على نحوٍ تشخيصي للفكرة من خلال الكتابة ان نقرأ كلمة « أُلهانيّة » التي تعني الألوهية ، على انهـا « أل ـ هانـيّة » وهي حالة المتأوِّه المشتاق . انه لشعور ذو شجون نحو السر الإلهي : الفكرة بأن الهوية الإلهيـة لا تبلغ جوهرها الا في حالة النفيعند العقل الاول او الفلك الاول او فيحالة الذهول والشجن التي تُلمّ به عندما يشعر بقصوره عن بلوغ الألوهية في ذاتهـا ، التي يهبه إياها تعالى فيرفض قبولها لنفسه ؛ وهو يصبح هكذا بالنسبة لكل مـا

يصدر عنه موضوع شوق وحنين. ويتكرر هذا الجدال نفسه في كل «حدود» السماوات والارض . فمهما كان من امر « الحد » الذي ندركه فهناك دوماً حد آخر فيما وراءه . ان التسلسل الرتبي الميتافيزيقي للعرفان الاسماعيلي تمتد جذوره في ذلك الشعور نحو تلك الآماد البعيدة ، ذلك الشعور الذي يحمل معه ، كما سنرى ، الدعوة الاسماعيلية كلها في حركة تصاعدية دائمة .

٥ — والعلاقة المحددة أصلا ، هي إذن علاقة بين الحد الاول والحدود الاول اي بين العقل الاول والعقل الثاني الذي يصدر عنه وله فيه حد وأفق. انها ثنائية « السابق » و « التالي » ، « القلم واللوح » التي يقابلها على الارض النبي ووصيّه ، الامام الاول لحقبة من الزمن . هذه « البنية الثنائية » تتكرر في مختلف درجات التسلسل الرتبي في السماوات والارض ، بتقابل احداها للاخرى . وهذا ما يفسر لنا قول الاسماعيلية « من عرف نفسه فقد عرف ربه » . ولكن مع وجود العقل الثالث تنبثق المأساة التي تحمل في ثناياها اصل الشر وتنسبه الى ماضٍ يرجع الى قبل وجود الانسان على الارض .

٢ ـ الفاجعة السماوية ومولد الزمان

١ — اذا كانت الجماعة الاسماعيلية تشير الى نفسها بأنها دعوة الى التوحيد الباطني فذلك لأنها تبدأ في السماء بنداء يوجهه العقل الاول فيما قبل الأزمان الى جميع صور عالم الابداع الملائكي النورانية . وهذه الدعوة هي دعوة خالدة وليست الدعوة الاسماعيلية الا صورتها [او مثالها] الارضية في هذه الحقبة المحمدية من الدور الحالي للنبوة . وهي تبدأ وجودها على الارض ، اي في عالم الحس مع آدم الاول ، لا بل قبل آدم دورنا نحن ، بمدة . ومع ان العقل الثاني (المنبعث الاول) يستجيب لهذا النداء ، الا ان العقل الثالث الذي يحدث عن اجتماع ثنائية العقلين الاولين ، يعارضه بالسلب والرفض . وهذا

العقل الثـالث هو آدم الروحاني ... آدم الملكوتي ... ملاك الانسانية الأم والذي تمثل المخيلة الميتافيزيقية بشخصه وبواسطة الرموز ، التـاريخ القدساني لأصل البشرية .

اذن ، فان آدم الروحاني يثبت امام نفسه دون حركة في دوار من الدهشة فيرفض الحد الذي يسبقه (العقل الثاني) لأنه لا يرى انه اذا كان هذا الحد يحد من مدى أفقه ، فانه يُرجع رغم ذلك ، الى مـا هو أعلى . وهو يظن ان بإمكانه الوصول الى المبدع الحصين دون هذا الحد الوسيط، وذلك لأنه يعتقد، نظراً لجهله صفة الإله الموحي في العقل الاول ، ان معنى كل ذلك هو تكنُّه العقل الاول للمبـدع اي للألوهية المطلقة . ثم يجعل من نفسه مطلقاً ليفر من هذه الوثنية ، فيقع في أسوأ وثنية ميتافيزيقية . ولكنه عنـدما ينتزع نفسه اخيراً من هذه الحيرة ، مثله في ذلك مثل الملاك ميكائيل عندما حمل لانتصاره على نفسه، يرمي بظل إبليس (الشيطان، أهرمن) بعيداً عنه الى العالم السفلي، حيث يظهر في أدوار الستر ، الدور تلو الدور . ولكنه يرى نفسه عنـدها مُتَجاوَزاً قد أصابه التخلف وعاد القهقرى . فبعد ان كان الثـالث اصبح العقل العاشر . وهذه المسافة هي مقياس زمان حيرته الذي عليه ان يتخلص منه. ثم انه يبدأ بتتبع الكروبيين السبعة او الكلمات الالهية السبعة التي تعين الملاك – آدم في العودة الى نفسه . والسبعة تشير الى المسافة المثالية لسقوطه والزمان هو تخلفه عن نفسه، وبالتالي فانه لمن الصحيح تماماً ان يكون الزمان هو « الأبد المتخلف » . ولهذا فان ثمة سبع حقب تساوق دور النبوة ، وفي كل حقبة من هذه الادوار سبعة أئمة ، وتلك هي أُسس دعائم التشيع السبعي او الاسماعيلي : فالعـدد ٧ يرقّم تخلف الأبدية في عالم الابداع وهو تخلُّف سيهزمه العقل الثالث ، الذي اصبح عاشراً ، بخاصته ولخاصته .

غير ان هذا التخلف يُدخل في الكائن النوراني بُعداً غريباً عنه يظهر في الكدرة؛ وانه لمن المفيد جداً ان نتذكر هنا بأن الظلام (البرزخ ، اهرمن)،

في الحكمة الالهية الزروانية في فارس القديمة، يحدث من تشكك يبدأ في فكر زروان او الالوهية العظمى . ومع هـــذا فان زروان ، لدى الزروانية والكيومرثية الذين يتكلم عنهم الشهرستاني (القرن السادس هـ/ الثاني عشر م) ليس هو ابدأ الالوهية العظمى، وانما هو ملاك من عالم الابداع. ونحن نستطيع ان نقول ان آدم الروحاني ، الملاك الثالث في خلق العالم عنـد الاسماعيلية ، هو شبيه الملاك زروان عند تلك الزروانية الحديثة المتأخرة .

٢ — وفي داخل كل عقـل ملائكي من عالم الابداع ، عالم ابداع لصور لا تحصى من النور ؛ وهي تلك التي تؤلف عـالم ابداع آدم الملكوتي وتثبت معه في نفس التخلف ؛ فيسمعهم بدوره الدعوة الباقية ، فيردونه وينكرون عليه الحق في توجيه مثل هذا النداء ، وهم في ذلك على درجات متفاوتة من العناد والثورة . فيسبب هذا الإنكار كدرة في العمق الأساسي لوجودهم ، بعـد ان كان تأججاً خالصاً. وفهم الملاك آدم انهم اذا ظلوا في العالم الروحاني الخالص فانه لن يستطيع ان يتخلص من ظلامهم [من برزخهم] ابداً . ولهذا فانه جعل من نفسه محدثاً لعالم الطبيعة كأداة تجد فيها الصور ، التي كانت نورانية في الماضي ، سبيل خلاصها .

في هذه القصة الرمزية ، تذكرات مانوية واضحة . وبخلاف ذلك فان العقل الثالث الذي اصبح عاشراً ، يحتل عند الاسماعيلية نفس المقـام ونفس الدور الذي يمثله للفـلاسفة السينويين والإشراقيين . (أدناه الفصلان الخامس والسابع) . انه العقل الفعّال الذي ذكرنا فيما سبق سبب إدماجه مع الروح القدس جبريل ، كملاك المعرفة والوحي . ولكن يبقى فارق أساسي؛ فالحكمة الالهية الاسماعيلية ، لا تضع العقل الفعّال في المرتبة العاشرة نتيجة للفيض ، ولكنها تجعل من ذلك وجهاً أساسياً لـ « فاجعة » تشكل تمهيـــداً وتفسيراً لإنسانيتنا الارضية الحاضرة .

لقـــد أُصيب كل أعضاء عالم الابداع برعب قاتل عنـدما رأوا البرزخ

(الظلام) يحتـل وجودهم كله . ومن الحركة الثلاثية التي كانوا يقومون بها ليتخلصوا من ذلك نتجت أبعاد الفضاء الكوني الثلاثة . فأما الكتلة الاكثف فقد ثبتت في المركز واما الفضاء الكوني فقد انفجر الى عدة منـاطق : في الكرات السماوية ومنـاطق العناصر . ثم راح كل من الكواكب ، ولألف من السنين ، يمارس بدوره نوعاً من الوصاية على عالم لا يزال يتبرعم حتى كان دور القمر في أوائل الالف السابع ، فحدث الانسان الاول مصحوباً بصحابته على شكل نبتة قاسية نمت في الارض .

٣ ـ الزمان الدوري

التاريخ القدساني والحدود

١ـ يشار الى هذا الانسان الكامل الارضي على انه آدم الاول الكلي [الجثة الابداعية] . فلا بد من التمييز اذن بين أصله الملكوتي ، آدم الروحـاني ، الملاك الثالث الذي اصبح عاشراً ، وبين آدم الجزئي الذي بدأ بدورنا الحالي. فهو يختص بأنه « التمثيل الطبيعي لعالم الابداع الأصيل » ، وبالطبع فانه لا يشابه الانسان البـدائي المولود من نباتاتنا ابداً . وهو يظهر في سيلان (سرنديب)، لأنها أفضل الاماكن اعتدالاً ومناخاً ، يرافقه سبعة وعشرون مرافقاً لكنه يفضلهم جميعاً كما يفضلون هم بدورهم بقية الانسانية التي تتفتح في الوقت الذي يتفتحون فيـه نفسه ، كما يفضل اليـاقوت الاحمر كافة الاحجار الكريمة الاخرى . وهو مع هؤلاء المرافقين السبعة وعشرين يمثلون « الانموذج » المرئي لعالم الابداع الملائكي الاول [نعني الانموذج الطبيعي او الفيزيقي] لأنهم الانسانية المؤمنة بعالم ابداع الملاك العاشر والمجيبون لدعوته . وهم يسمون روحياً وفيزيقياً على بقية الآدميين من بقية جزر الارض من الذين أبدعوا معهم في عملية خلق واحدة ؛ وهذا السمو في الارض إن هو الا أثر لإيمانهم بالسماء.

وآدم الارضي الابتدائي هذا ، هو مظهر لآدم الملكوتي وحجابه (بابه) معـــاً . انه فكرته الاولى وكلمة معرفته وجوهر فعله والمشروع الذي يتلقى انواره ؛ وكما كان آدم علمي النبوة اليهودي والنصراني، معصوماً من كل دنس ومن كل خطيئة فقد اطلق هذا الامتياز على الأئمة الاولياء دوراً بعد دور . فقد كان دوره دور الكشف ، وهو عصر من الايمان كان الوضع الانساني فيه، حتى في خصائصه الفيزيقية لا يزال وضع «انسانية — من — الجنة» فكان الناس يدركون الحقائق الروحية مباشرة وليس من وراء حجـــاب الرموز . ولقد ابدع آدم الاول « الدعوة الشريفة » في هذا العالم ، وهو الذي اقـام حدود عالم الدين ووزع اثنا عشر داعياً من مرافقيه السبع وعشرين في جزر الارض الاثنتي عشر وأقام أمامه اثني عشر حجة هم نخبة مرافقيه . وباختصار لقدكان مؤسس هذه الحدود الباطنية المتصلة ، والمستمرة من دور الى دور ومن حقبة الى حقبة ، وذلك حتى عهد الاسلام ، وحتى ما بعد عهد الاسلام .

وعندما نص آدم الاول على خليفته ، عاد فنُقل الى عـالم الابداع حيث تـلا الملاك العاشر (آدم الملكوتي) وارتفع هذا الاخير بعدها ومعه جميـع الحدود من العقول الى مرتبة أعلى من مرتبته السابقة. ولا تتوقف هذه الحركة التصاعدية حتى يعود الملاك — العقل الثالث ، الذي جمـده ضلاله وأنزله الى المرتبة العاشرة ، الى دائرة المنبعث الثاني او العقل الثاني . وكذلككان الامر مع الأئمة الذين خلفوا آدم في هذا الدور الكشفي الاول. ولقد تلا هذا الدور من الكشف دور من الستر . ويلي دور الستر هذا دور من الكشف وهكذا . وتظل هذه الادوار في هذا التعاقب المدوّخ حتى قيامة القيامـة ، التي تكمل استهلاك كورنا ، وتعيد انسانيتنا وملاكها الى حالتهم الاصلية . وتقـدر ، بعض كلمات الأئمة الاولياء الدور الكبير (او الكَوْر الاعظم) بـ ٣٦٠و٠٠٠ مرة ٣٦٠و٠٠٠ سنة .

٢— ومن البديهي ان الحكماء الالهيين الاسماعيليين، يستطيعون الكلام، وبأغزر

مـا يمكن من التعبير ، عن الانتقال الذي تم من دور الكشف الذي سبق ثم اوصل الى دور الستر الحالي، اي الدور الذي نحاضره . فلقد قام الاسماعيليون بتأويل بالغ في العمق لقصة آدم في القرآن والانجيل. وهي ليست عندهم بقصة البدء المطلق وانما هي قصة حدثت غداة مصائب كبرى رهيبة . فخلال الثلاثة الاف سنة الاخـيرة من دور الكشف السابق ، حـدثت اضطرابات جسيمة اجبرت الكبار الأعلين على اعادة نظام الاسرار والتقية . فقد اعيدت العلوم الروحية الى السكون وباتت الانسانية غير جديرة بنشر الغيوب ، فلا بد من ابداع شريعة ، وقانون ديني ، لا يحرز تأويلها إلا الذين يقودهم هذا التأويل، عن طريق ولادة جديدة في عالم الرموز ، الى القيامة . وليس معنى الخروج من الجنة إلا السقطة . فأما من الآن فصاعداً فليس ثمة سوى « الجنة بالقوة » أي الدعوة الباطنية أو الاسماعيلية .

وهم يفهمون قصة آدم القرآنية علىانها تنصيب للامام اليافع آدم (او النص عليه) من قِبل ابيه هُنَيْد آخر أئمة دور الكشف السابق، وأقر بولايته كل « الملائكة الارضيين » إلا ابليس — الشيطان ورهطه . ولقد كان ابليس من حدود الدور السابق ، أمـا اليوم فتظهر في شخصه صورة البرزخ المسرع الى الارض والذي كان يظهر في السابق بواسطة آدم الملكوتي . وان كلمات ابليس « كانت للتأثير في آدم وتحريك حميته ليبلغ الناس المعرفة التي كانت لهما همـا الاثنان في الدور السابق ، أعني معرفة القيامة . ولقد خان آدم الامانة تحت تأثير نزوة جارفة وأحال كل ما لا يمكن ان يعلم إلا بواسطة الامـام الأخير قائم القيامة إمام دورنا هذا ، الى الجهالة .

٣ — ويجب ان تفهم بنية دور الستر الذي ابتدأه « آدمنا» على انها البنية الاصلية التي اقامها اول آدم على الارض ، وهو اول إمام فيهـا ، مطابقة [او مثالاً] لبنية السماوات المرئية ولبنية السماوات غير المرئية . وكما أشرنا الى ذلك سابقـا ، فانه يرمز الى درجات المراتب او التسلسلات السماوية او

الارضية عادة بمصطلح «حد» ، والحد يحدد أفق الوعي لكل درجة من هذه الدرجات ، ونمط المعرفة المناسب لنمط وجودها . فكل حد ادنى يكون محدوداً بالحد الذي يعلوه مباشرة . وبالاضافة الى كون هذه البنية اساسية لفهم التوحيد فهي تعيّن كذلك سياق الانتروبولوجيا [علم الانسان] كله .

ومع ان المعنى التام للحدود الباطنية خلال حقب الاسماعيلية لا يزال يطرح امامنا الكثير من المسائل إلا ان ثمة محاولة قام بها حميد الدين الكرماني (٤٠٨ هـ / ١٠١٧ م) حول هذا البنيان . فثمة الحدود السماوية أو «حدود المافوقية» وثمة الحدود الارضية او « حدود الماتحتية » ، وهي متماثلة الواحدة مع الاخرى . ويشكل مجمل كل واحدة من هاتين عشر درجات يتصل بعضها ببعض على شكلين ثلاثي وسباعي. ١) فثمة ناطق على الارض، أي نبي ينطق بشريعة وبقانون إلهي يتبلغه من الملاك (انظر اعلاه أ — ٥) . وهذه هي كلمات النص المنطوق بالصيغة الظاهرة كمدونة (للشريعة) وللدين الوضعي . فالناطق هو الشبيه الارضي للعقل الاول الذي (يبتدىء الدعوة «فيالسماء»). ٢) وثمة الوصي: اذ الامام ، وهو مستودع الوحي النبوي والوارث الروحاني المباشر للنبي ، أساس الامامة وامام الحقبة الاولى ، فان مهمته الخاصة هي التأويل الباطني الذي يعود بالظاهر الى أمه ، الى اصله ، نعني الى ما خفي منه . وهو بهذا يشبه العقل الثاني ، المنبعث الثاني ، النفس الكلية . (وثنائية النبي — الوصي) او العقل الاول والعقل الثاني مطابقة هنا لوجهي الحقيقة المحمدية الباقية فيالتشيع الاثني عشري، (انظر اعلاه أ —٣) ؛ ٣) وثمة الامام الذي يخلق الاساس ويديم توازن الباطن والظاهر خلال الدور ، ولهذا فانه لا غنى عن خلافته للأساس . فهو شبيه العقل الثالث، آدم الروحاني . وبهذا توجد دائماً وفي كل حقبة سباعية أو عدة سباعيات من الأئمة تمثل مسافة « التخلف » او الزمان الذي على آدم السماوي ان يتخلص منه بمساعدة خاصة ليعود الى مرتبته السابقة . أما الحدود السبع الاخرى ، فيشابه كل منها ،

وعلى التوالي ، صيغة من صيغ النور او عقول عالم الابداع الاخرى . فالباب شبيه الإمام والحجة شبيه الكافل أي النبي (وهو يأخذ معنى خاصاً جداً لدى اسماعيلية ألموت) . وثمة ثلاث درجات اصلية « للداعي » ودرجتان فرعيتان : « المأذون المطلق » وهو الذي يستطيع ان يتقبل طلب المستجيب الجديد . و « المأذون المحصور » الذي يجتذب الحديثي الايمان .

وكذلك تتمثل البنية العمودية للحدود الباطنية التي تستمر بحسب مؤلفينا هؤلاء ، دوراً بعد دور . ولصيغة عالم الدين هذه ما يماثلها شكلاً في صيغتها ؛ فالزمان الذي هو زمان التاريخ القدساني . فكل حقبة من دور النبوة اي من دور الستر ، يبتدؤها ناطق او وصي تليه سباعية واحدة او اكثر من الأئمة ثم تختتم بإمام أخير هو القائم اي إمام القيامة (قائم القيامة) الذي يُتمّ الحقبة السابقة وهو مقيم النبي الجديد. ومجموع الحقب السبع يؤلف دور النبوة بكليتها (وهي فكرة مشتركة بينهم وبين علم النبوة الشيعي) . وهذه الحقب السبع هي حقب الأنبياء الكبار الستة : آدم وإمامه شيث ، نوح وإمامه سام ، ابراهيم وإمامه اسماعيل ، موسى وإمامه هارون ، عيسى وإمامه شمعون ، محمد وإمامه علي . اما الناطق السابع فهو إمام القيامة (وهو ما يطابق الامام الثاني عشر عند الامامية) الذي لن يأتِ بشريعة جديدة ولكنه يكشف المعنى المستور للإيحاءات وما يصحب ذلك من صخب واضطرابات ؛ ثم يهيىء للانتقال الى دور الكشف القادم .

٤ ـ علم الامامة وعلم المَعاد

١ ـ قد يكون فهمنا لمعنى علم الامامة وللوجود المعادي الذي يحكم الوجدان الشيعي معه ، أفضل فيما لو تذكرنا ما سبقت الاشارة اليه هنا من أن علم الامامة الاسماعيلي مثل علم الامامة الشيعي عموماً ، وقد وجد نفسه

أمام مسائل ، شبيهة بتلك المسائل التي واجهت علم المسيحية خلال القرون الاولى من عصرنا هذا ، فكان يصل منها دائماً الى حلول ذات نمط «عرفاني» طالما ألقى علم المسيحية الرسمي بها عرضاً .

وما يهم الكتاب الاسماعيليين عندما يتكلمون عن ناسوت الامام ، هو ان يُلمِحوا الى أن جسد الامام ليس جسداً مكوّناً كبقية أجساد الناس الاخرى من اللحم ، إذ ان هذا الجسد انما ينتج من مغناطيس كوني يمارس عمله على أجساد المستجيبين الأثيرية ونفسهم الريحية . وهذه البقايا الأثيرية تتصاعد من سماء الى سماء ثم تنزل مطهرة ومعها اشعاعات قمرية فلا يراها الادراك النظري ، ثم تحط على شكل ندى سماوي ، على سطح ماء صاف او على بعض الثمار . حتى اذا ما استهلك إمام الفترة هذا الماء وهذه الثمار هو وزوجته ، يصبح الندى السماوي برعماً لجسد لطيف هو جسد الامام الجديد . وهو غلاف يشار اليه بأنه جسد كافوري فيه لطافة وبياض الكافور . ومن هذا الجسد يتكوّن ناسوت الامام . ونحن اذا كنا نتكلم هنا عن الناسوت فليس معنى ذلك اننا نتكلم عن اللاهوت وانما عن جهد في تخيل وتصور القوى الروحية وذلك كما في علم المسيحية العرفاني . ولهذا فان اتحاد الناسوت واللاهوت في شخص الأئمة لا يصل اطلاقاً الى فكرة « الاتحاد الاقنومي للطبيعتين » ، ومع كل ما يتبع عن هذا المفهوم من نتائج فلسفية وتاريخية واجتماعية .

٢ - ولا بد لنا لكي نفهم ما يعنيه العرفان الاسماعيلي بلاهوت الامام من ان ننطلق مما يمثله « كولادة روحانية ». وهنا بالذات نبصر تذكراً واضحاً للعرفان المانوي . يقول ذلك المؤلف اليمني ، الذي ذكرناه أعلاه ، موضحاً « عندما يعلن المستجيب انتسابه أمام أحد حدود الدعوة ، يتصل بروحه وهو يلقي بقسمه ، هذا اذا كان صادق الايمان خالص النية ، قبس من النور يظل قريباً منه دون ان يمتزج فيه». ولكن يظل كبر هذا القبس ونموه كنور،

متعلقين بفكر وعمل هذا المستجيب ؛ فاذا مـا نجح في ذلك جذبت صورة نور المستجيب المؤمن منذ وقت وجوده الى صورة نور صاحبه الذي يسبقه في المرتبة الصوفية وذلك بواسطة « مغناطيسية عامود النور » . (وثمـة ضرب من الميثاق الفروسي الصوفي يجعل كل المستجيبين مسؤولين بعضاً عن بعض حتى في العالم الآخر). فيرتفعون معـاً الى الحد الذي يعلو عليهما ، وهكذا دواليك حتى يصلوا جميعاً الى مرتبة يشكلون فيها، بمجمل الحدود او « الهيكل النوراني » الذي ، وإن كان له شكل انساني ، الا انه هيكل روحاني محض . وهـــذا الهيكل النوراني هو الامامة وهو كمثل لاهوت الامام .

٣ – ومنذ ان يُنص على الإمام الجديد ، يصبح هذا الامام سند ومرتكز الهيكل النوراني . ولاهوتيته او إمامته هي هذا الجسد الروحاني المكوَّن من كل صور المستجيبين النورانية . وكما كان الامر بالنسبة لآدم الاول ، فان لكل إمـــام من الأئمة الذين يتعاقبون في كل حقبة من حقب الدور ، هيكله النوراني القدساني الخاص والذي يتكون بهذه الطريقة. ومجموع الأئمة يشكلون الهيكل النوراني الاعظم ، وهو على وجه التقرير قبـــة الهيكل النوراني . وعندما يترك إمام من الائمة هذا العالم ، يرتفع هيكله معه الى احشاء المـلاك العاشر (آدم الروحاني – الانسان الملكوتي) ثم ينتظرون هناك جميعاً قيامة القائم أو إمـــام القيامة الذي يختم الدور ليرتفعوا معـــه عند مجيئه لخلافة الملاك العاشر .

ولدى كل قيامة كبرى (قيامة القيامة) من اللاتي يختتمن دور ستر أو دور كشف ، يأخذ الامام الاخير القائم ، كل هيكل الحدود الصوتي معه ويرتفع الى عالم الابداع حيث يخلف الملاك العاشر ، آدم الروحاني كمحدِث للعـــالم الطبيعي . أما الملاك العاشر فيصّعد مرتبة في عالم الابداع الذي يجتذبه معـه بكامله في هذا الصعود . وهكذا فان كل قيامة كبرى وكل ختام دور ، يسمح لـــلاك الانسانية ان يقترب بنفسه وبرهطه من مرتبته ومرتبتهم الاصلية ،

وكذلك فان تعاقب الادوار وألوف السنين ينهي « الزمان » او « الابدية المتخلفة » الناتجة من برزخية الملاك الآنية . وهكذا تقترب « الفاجعة السماوية » من نهايتها ؛ فالخلق والوجود وجهان لذات السيرورة التي تفضي الى هذه النهاية . إن معنى إحداث العالم وغايته هو ايجاد أداة يعود بها آدم الملكوتي الى مرتبته المفقودة ، وهو يعود الى هذه المرتبة بمساعدة جميع الذين يقبلون دعوته في عالم الابداع قبل وجودهم على الارض أو من يستجيبون لدعوة الانبياء والأئمة في هذه الحياة .

٤ — أما الكافرون الجاحدون فترتفع صورتهم البرزخية منذ وجودهم ، الى تلك المنطقة التي يسميها علم الفلك « رأس ذنب التنين » (وهي النقاط التي يقطع فيها مدار القمر مدار الشمس) أي منطقة البرازخ التي يدور فيها الجرم الازلي المصطفى لكل الشياطين الانسانية ومجموعة الافكار والمشاريع المؤذية التي تهدف الى إحداث المصائب التي تهز عالم البشر .

ولهذا فان الاحداث الارضية لا يمكن ان تفهم إلا بباطنها ، أي بعلاقتها « بفاجعة السماء » . وهذه الاحداث هي التي تهيء لنهاية هذه الفاجعة . وتتمثل في « فلسفة التاريخ » هذه، رؤيا عظيمة لحكمة لدنية [فلسفة نبوية] لا نجدها إلا في الفكر الاسماعيلي . وفي الواقع فان الرواية الاسماعيلية للتشيّع تقدم خطوطاً مشتركة بين كل مذاهب التشيع : الأخلاقية المعادية ، ووجه القائم الذي يشابه كما رأينا البارقليط الذي ورد ذكره في انجيل يوحنا خصوصاً . ولهذا فان أبا يعقوب السجستاني (القرن الرابع هـ / العاشر م) كان يرى في فروع الصليب المسيحي الاربع ، وفي كلمات شهادة التوحيد الاربع رمزاً لنفس السر ألا وهو ظهور الإمام الذي يرتفع في ليلة القدر (سورة ليلة القدر) اذ ان هذه الاخيرة هي ليلة الانسانية ذاتها في دور الستر الذي نحاضره .



٢ ـ اسماعيلية أَلَمُوت

١ ـ حقبها ومصادرها

١ – ليس لنا ان نلح على « القصة السوداء » التي نالت من اسم الاسماعيلية ومن ذكرى ألموت طويلاً نتيجة لفقدان النصوص الحقيقية . ولا ريب ان المسؤول الاول عن ذلك هو مخيلة الصليبيين ومخيلة ماركو بولو . وفي القرن التاسع عشر ظهر أديب ومستشرق نمساوي هو « فون هامر بورغستال » فألقى بوساوسه عن « الجمعيات السرية » على هؤلاء الاسماعيليين المنكودي الطالع واتهمهم بكل الجرائم التي يعزوها البعض في اوروبا الى « الماسونيين » والبعض الآخر الى اليسوعيين ، وكانت النتيجة تلك المقالة عن « الحشيشية الفتاكة » (١٨١٨) التي ظلت تحمل على محمل الجد طويلاً . وتمسك سلفستر دي ساسي هو الآخر في بحثه عن ديانة الدروز (١٨٣٨) ، وبما يشبه العشق ، فجعل كلمة *Assassin* مشتقة من حشاشين . وانما سبب ذلك هو الحماس الاعتيادي باتهام الأقليات الدينية او الفلسفية بأقذع الأوصاف اللاأخلاقية . والأغرب من ذلك هو ان المستشرقين قاموا، ولا يزالون، بما يشبه التواطؤ في الجرم مع أولئك الناشرين المتعطشين للجديد الخارق، بالدعاية المعادية للاسماعيلية والتي كانت تقوم بها الخلافة العباسية في بغداد . لكنه لم يبق لهذه النزوات من عذر منذ ان ظهر هذا الميل الى الاسماعيلية في دراسة « و .

إيفانوف» وفي دراسات الجمعية الاسماعيلية في كراتشي (كانت قديماً في بومباي). ولدينا مثال ذو مغزى . فلقد رأينا ان الدعوة الاسماعيلية تشير لنفسها على انها « الجنة بالقوة » ورأينا الى التأويل الاسماعيلي لحديث القبر الذي سبق أن رأيناه صفحة (١٣٧) : [حديث الرسول] . وكل هذا يجعلنا نفهم كيف ان الدخول في الدعوة هو في الواقع دخول الى الجنة . وليس يلزم الدعاية المعادية اكثر من هذا لتتصور الافراط في الملذات في جنة ألموت. اما فيما تبقى فان القضية ليست سوى ظاهرة مقاومة ضد الأتراك قام بها الاسماعيليون في ظروف مفجعة. اما فلسفة الاسماعيلية وعقيدتها فليس لها أية علاقة « بقصص الاغتيالات » .

٢ — لقد حوّل الخليفة الفاطمي في القاهرة ، كما سبق ان أشرنا الى ذلك لماماً ، حوّل النص بالامامة من ولده نزار الى ابنه اليافع المستعلي. وقد حدث بعد وفاته ان فريقاً بايع المستعلي (وهم أولئك الذين استمروا بالدعوة الفاطمية ويدعون بالمستعليين) ، وفريق آخر ظلّ على ولائه للامام نزار (حتى هلك مقتولاً مع ولده ٤٨٩ ﻫ / ١٠٦٩ م) ؛ وهؤلاء الأخيرون هم اسماعيلية ايران النزارية « المشرقيون ». وهنا ايضاً ، تكمن دوافع أساسية ذات طابع روحاني تحت التاريخ الشخصي والمسائل الشخصية . فواقع الامر هو ان الانتصار السياسي الذي سجله مجيء السلالة الفاطمية الى الحكم في القاهرة يبدو كمفارقة؛ إذ الى حد يمكن لتجمعات باطنية ان تألّف الى تنظيم دولة رسمية ؟ فالسبب الذي أوصل الى قطيعة القرامطة اول الامر ، هو نفسه الذي ظهر فيما بعد في إعلان الاصلاح في ألموت. ولعل المذهب الاسماعيلي البدائي، بحسب ما نفهم حالياً من النصوص ، هو الذي حرك هذا الاصلاح ، بعد تلك الفترة السياسية الفاطمية .

ومن جهة اخرى ، فقد وجدت تلك الشخصية القوية حسن الصبّاح [١]

---

(١) حسن الصباح : اعظم عقلية حربية عرفها الشرق في مطلع القرن الخامس هجري ، راجع « على ابواب ألموت » ، تأليف عارف تامر .

(٥١٨ هـ / ١١٢٤ م) التي يجب ان نعلم انهـــا طالما شوهت في النصوص الاسماعيلية ذاتهـا ، مثلما شوهت في مواضع اخرى . ولقد كان دور هذا الرجل عظيماً جـداً في تنظيم الفرق الاسماعيلية في ايران . وبالطبع فان مهمتنا هنا ، ليست في الجزم فيما اذا كان المستجيبون المخلصون قد وفقوا الى ايصال ابن الامام نزار الصغير الى معقل امين في قلعة ألموت (في الجبـــال الجنوبية الغربية من ايران) أم لا ؟ اذ يبقى لدينا ، في كل الاحوال ، واقع ذو معنى روحاني فريد .

٣ – هذا الواقع المهيمن هو مبادرة الإمام حسن على ذكره السلام (وهذه التحية التي تقرن باسم هذا الامام هي التي تجعلنا نستطيع تمييزه عن سواه) وهو « خداوند » او شيخ جبـل ألموت الجديد (ولد سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م) وأصبح خداونـد سنة ٥٥٧ هـ / ١١٦٢ م وتوفي سنة ٥٦١ هـ / ١١٦٦ م ، وفي ١٧ رمضان سنة ٥٥٩ الموافق ٨ آب ١١٦٤ م أعلن الامام قيامة القيامة أمام كل المستجيبين المجتمعين في باحة ألموت العـــالية . وأعلن البروتوكول المحفوظ ، فأمــا ما كان يتضمنه هذا الاعلان لم يكن أقل من مجيء اسلام روحاني خالص متحرر من كل ذهن تشريعي ، ومن كل عبودية للقانون ؛ دين شخصي للقيامة التي هي ولادة روحانية ، لأنها تجعلنا نتكشف ونعيش المعنى الروحاني للإيحاءات الالهية .

ولقـد دمرت قلعة ألموت ، شأنها شأن بقية المعاقل الاسماعيلية في ايران بواسطة المغول (سنة ٦٥٤ هـ / ١٢٥٦ م) ، ولكن هذا الحدث لا يعني ابداً نهاية الاسماعيلية المتطورة في ألموت إذ انها لم تفعل اكثر من الدخول في العمل السري لابسة خرقة الصوفية . وتأثيرها على الصوفية وعلى الروحانية الايرانية عموماً ، تفترض ألفة أساسية بينها وبينها [أي الصوفية والروحانية] ، وهي ألفة تجعلنا ننظر الى مسألة معنى ومصادر التصوّف تحت نور نهـار جديد . وهكذا فان الاسماعيليين ينظرون الى عدد كبير من أساتذة الصوفية على انهم

من جماعتهم مبتدئين بالسنائي (نحو ٥٤٥ هـ / ١١٥١ م) والعطار (٦٢٧ هـ / ١٢٣٠ م) وجلال الدين الرومي (٦٧٢ هـ / ١٢٧٣ م) الذي كان شمس التبريزي حجة له ، وعزيز النسفي (القرن السابع هـ / الثالث عشر م) ، وقاسم أنواري (٨٣٧ هـ / ١٤٣٤ م) الخ... وغالباً ما يتردد المرء امام نص من النصوص أهو لصوفي ذي صبغة اسماعيلية أم لاسماعيلي ذي صبغة صوفية ؟ وليس هذا كل شيء : ذلك ان قصيدة محمود شبستري (توفي سنة ٧٢٠ هـ / ١٣١٧ م) الفارسية كلشن راز (حديقة الغيب) وهي مادة الصوفية الايرانية، قد طالما شرحها ووسعها التعليم الاسماعيلي .

والأسئلة التي تطرح من هذا الباب حديثة تماماً . فقد طرحها وسبّبها ، ظهور ما تبقى من الأدب الألموتي الذي يعود الفضل فيه الى جهد «و. ايفانوف» وهو مكتوب كله باللغة الفارسية. ومن المعروف ان المغول قد أحرقوا مكتبة ألموت عن بكرة أبيها . ومع هذا فانه لا بد من ان نربط أدب اسماعيلي سوريا بالأدب الألموتي ، اذ كان للاسماعيليين السوريين ، بفضل قوة شخصية رئيسهم راشد الدين سنان (١١٤٠ — ١١٩٢م) ، علاقة مباشرة مع ألموت . (ومن المعروف كذلك انه كان ثمة احتقار مفجع لسكان الهيكل ، أفسد اتفاقاً كان قد تمّ بين سكان الهيكل المسلمين هؤلاء وبين ملك القدس) . اما المؤلفات الفارسية الصادرة من ألموت فنذكر منها بشكل أساسي الكتاب الكبير المنسوب الى نصير الطوسي (توفي سنة ٦٧٢هـ / ١٢٧٣م) «التصورات» والذي لا نجد لدينا سبباً قاطعاً لنرفض نسبته اليه . ومؤلفات سيّد سحراب ولي بدخشاني وابو اسحق القهستاني وخيرخوه حيراتي وهو مؤلف خصب ، [وكلهم من القرنين الخامس عشر والسادس عشر] .وقد حفظوا لنا جميعاً مقطوعات أقدم بكثير من هذا التاريخ لا سيا « الفصول الاربعة » لحسن الصبّاح نفسه . وهم يدلونا كذلك على نهضة في الفكر الاسماعيلي مصاحبة لنهضة مماثلة في الفكر الشيعي عموماً ولعلها احدى عواملها . إذ قد توصل الفكر الشيعي الاثنا

عشري خلال الحقبة ذاتها مع حيدر آملي وابن ابي‌جمهر خصوصاً الى ان يتفكر من جديد، متشبهاً في ذلك بأعمال ابن عربي، في علاقاته مع الصوفية وبالتالي مع الاسماعيلية .

٥ — وانه لجدير بالملاحظة كيف ان مؤلفاً شيعياً اثني عشرياً من عيار حيدر آملي (القرن الثامن هـ / الرابع عشر م) يعي، دون مناظرة ومنافرة، الخلاف الاساسي الذي يفصله عن الاسماعيليين . وهو يقول ذلك بعبارات لا تفعل سوى ان توضح نتائج القيامة الكبرى التي أُعلنت في ألموت . فبينا يجهد العرفان الشيعي الاثنا عشري للحفاظ على‌تأمين وتوازن الظاهر والباطن، يرى العرفان الاسماعيلي في مقابل ذلك ، ان كل ظهور خارجي وكل مظهر ، له معنى داخلي مستور وحقيقة باطنية؛ وهذه الحقيقة الباطنية أسمى من‌الحقيقة الظاهرة ، اذ بفهمها يتقرر التقدم الروحي للمستجيب . اذن فالظاهر صَدَفَةٌ لا بد من كسرها نهائياً ، الامر الذي يقوم به ويتمه التأويل الاسماعيلي وذلك بأن يعود بمعطيات الشريعة الى حقيقتها العرفانية (الغنوصية) التي هي فهم المعنى الحقيقي للتنزيل والشريعة . فاذا ما تصرف المستجيب وفق المعنى الروحي سقطت عنه الالتزامات التي تفرضها الشريعة . وهذا مطابق تماماً ، وبعمق ، لمعنى الفلسفة التي شرحناها اعلاه عند تأويل حديث القبر .

والحال ، هو ان الهادي الى هذا المعنى الروحي ، أو قل الشخص الذي يمثل هذا المعنى الروحي ، هو الامام باعتباره المظهر الارضي للتجلي الأولي . ونتيجة ذلك هو تقديم الامام والامامة باعتبارها باقية ، على النبي والرسالة النبوية لأنها وقتية . أما في التشيع الاثني عشري ، فقد سبق لنا ان رأينا انه يجب ان نعتبر تقدم الولاية على النبوة في شخص النبي ذاته. فهي لا تتضمن ابداً معنى يكون فيه الولي متقدماً على النبي المرسل . وفي المقابل ، تخلص الاسماعيلية الى نتيجة جذرية . فبما ان الولاية متقدمة على النبوة التي هي معينها ، فان شخص الولي ، اي الامام ، متقدم على شخص النبي ؛ وتكون

الإمامة ، منذ الابد والى الابد ، متقدمة على الرسالة النبوية . ومـــا ينظر التشيع الاثني عشري فيه على انه نظرية مَعادية ، فان اسماعيلية ألموت تكمله « في الحاضر » ، وذلك باستباق لعلم المعـاد الذي يمثل ثورة الروح على كل عبودية . أما متضمنات ذلك ونتائجه الفلسفية واللاهوتية والاجتماعية بالنسبة للاسلام عموماً ، فواسعة بحيث لا نستطيع ان نواجهها هنا، اذ أننّا لا نبحث إلا الوجه الاساسي بالاستناد الىالنصوص التي نشرت مؤخراً: أي انتروبولوجيا ترتبط بها فلسفة القيامة وتعبر عن نفسها بمفهوم الامام .

٢ - مفهوم الامام

١ــ تحدثنا اعلاه (ب١ــ٣) عن علم الآدمية الاسماعيلية فوجدنا من جهة، أن آدم الجزئي الذي يبتدىء دورنا نحن ، كان اول نبي في دور الستر هذا . ورأينا من جهة اخرى ان آدم الاول ، الجثة الابداعية ، او الصورة الارضية للانسان الملكوتي ، كان قبل ان يفتتح بداية اول دور « من الكشف » اول إمام ، وانه مؤسس الامامة كدين باق للانسانية . وفي هـذه السانحة يتأصل الالحاح الاسماعيلي حول موضوع الإمام كرجل الله (مردِ خدا بالفارسية) ، او ظل الله او الحـــائز على الناسوت واللاهوت عند فيلون ؛ وكوجه الله والانسان الكامل « فمن لم يعرف انسان زمانه الكامل فانه سيبقى غريبـاً . وفي هذا المعنى قيل من رآني فقد رأى الله» . ولقد لاحظنا فيا سبق إذكاراً مماثلا بإنجيل يوحنا (١٤ / ٩) تؤكده أمثـلة اخرى تندمج كلية ، في ذلك البيان الذي يجمل من علم الامامة في اللاهوت الشيعي شيئاً مماثلاً لعـلم المسيح في اللاهوت المسيحي ؛ وحتى لنستشعر مع سر علم الامامة الاسماعيلي وهـذا هو جوهره ، (واستناداً الى عدد من السنن التي تعود الى الأئمة المعصومين) : إرتقاء الإمام ، وهو الانسان الكامل ، الى مرتبة عظمى ، ورجحان التأويل

في موازاة ذلك رجحاناً قاطعاً ونهائياً ، ونعني رجحان الاسلام الباطني على الاسلام الظاهري ورجحان دين القيامة على دين القانون والشريعة .

هذا المفهوم للإمام مرتبط بفلسفة الإنسانكلها وذلك ان الصورة الانسانية هي مثال عن الصورة الالهية نتيجة للوظيفة الكشفية ، ولهذا فهي تضطلع بمهمة خلاص الكون، ذلك ان العودة الى العالم الثاني، عالم الموضوعات الروحانية إن هي إلا العبور الى حالة من الوجود ، يأخذ كل شيء فيها شكل حقيقة انسانية. ذلك انه لا يمتلك اللسان والكلمة إلا الكائن الانساني وحده. اذاً فالأشياء تجد سبيل العودة الى اصلها ، ولكن هذه الصورة الانسانية الكاملة ، هذا المظهر الالهي الذي تفتح منذ ما قبل الأزل ، هو : الإمامة بالذات : فالقول بأن الامام هو رجل الله وانه الانسان الكامل ليس الا أقراراً بكونه أداة سامية للباطنية وان هذه الاخيرة مرهونة بتحقيق المعنى الحقيقي لكل الظواهر ، المرهون بدوره للتأويل الذي هو عمل الامام . وان ما يقصده علم الامامة هنا ايضاً ، ليس الوجه التجريبي لهذا الامام او ذاك ، وانما حقيقة الامام الباقية التي تجد مثلاً فردياً ارضياً عليها ، في شخص كل إمام . ولا تقال العبارة القرآنية « مولانا » الا لهذا الامام الذي يقولون انه قد وُجد وهو موجود وسيوجد دائماً، وتقلبات ظهوره كلها مرتبطة بادراك الناس ، ولكن هذا التبدل او التغير غير موجود في عالم الابداع (عالم خدا) .

٢ – والنتيجة الاولى لكل ذلك : هي ان معرفة الامام او الانسان الكامل ، هي المعرفة الوحيدة لله ، الممكنة للانسان باعتبار ان الامام هو المظهر الالهي الابتدائي وفي كلمة الحكمة التي اوردناها اعلاه كما في بقية الكلمات الاخرى المماثلة تجد ان الباقي (الأزلي) هو الذي يقول: « يمر الانبياء ويتغيرون وأما نحن فإنا الباقون » . « لقد عرفت الله من قبل ان تخلق السموات والارض » . « النور الذي يشع عن المصباح ليس المصباح نفسه

ولكن اذا لم نجد النور فكيف نعلم مـا هو المصباح او كيف نعرف اذا كان المصباح موجوداً اصلاً وأين هو » . « اولياء الله ليسوا الله نفسه ولكنهم لا ينفصلون عنـه » . فنظراً لأن الامامة هي المظهر الالهـي الاصيل ووحي الحضرة الالهية والهادي الى هذا الوحي ، فان الامام هو « الحجة » العظمى، والكفيل الذي ينوب عن الألوهية اللامعلومة . والى هذا تذهب خطبة الامام حسن على ذكره السلام في ٨ آب ١١٦٤ م عندما أعلن قيام القيامة في ألموت: « مولانا هو قائم القيامة ومولى الكائنات وهو الوجود المطلق المنزه عن كل التعريفات والتحديدات الوجودية كلها ، لأنه يتعالى عليهـا كلها ؛ يفتح باب رحمته ويجعل ، بنور معرفتـه ، من كل كائن ، ناظراً وسامعاً ومتكلماً الى الابد » . وباعتبار الإمام الباقي مظهراً إلهيـاً فهو لا يبقي على ممكن سوى امكانية علم الكائن [الانتولوجيا] ، إذ نظراً لأنه الموحَى فهو عين الوجود . انه الشخص المطلق والوجه الالهي الباقي ، (شهر ِخدا) بالفارسية ، والصفة الالهية العظمى واسم الله الاعظم . وهو بصورتـه الارضية مظهر الكلام الاعظم ، (مظهر كلمة أعلى) و « مجق وقت » ، وظهور الانسان البـاقي الذي يظهر وجه الله .

أمـا النتيجة الثانية فهي ان معرفة النفس تفترض معرفة الامام وهذا مرتبط بقول الامام الرابع زين العابدين: « من عرف إمامه فقد عرف ربه » وكثيراً ما يتكرر في نصوص [هذه المدرسة] « من مـات وهو لا يعرف إمام زمانه ، مـات ميتة الجاهلية » . والدليل المثبت لذلك موجود في تلك الحكمة التي يرددها كل روحانيي الاسلام : « من عرف نفسه فقد عرف مولاه أي إمامه » وهي المعرفة التي وعد بها الامام الأول : «كن مؤمناً بي أجعلك شبيهاً بي مثل سلمان » . ويتبع عن هذه النصوص ان معرفة الله ومعرفـة الامام ومعرفة النفس انمـا هي وجوه لمعرفة خلاّقة وحيدة واحـدة ، لعرفان واحد .

ولهذا فان النصوص الفارسية من سنة ألموت تلحّ على وسائل اربع ممكنة لمعرفة الامام « يمكن لنا معرفة انفسنا من خلال صورتنا الطبيعية (الفيزيقية) وهي معرفة متهيئة حتى للحيوانات . ويمكن لنا ان نعرف اسمنا الرسمي ونسبنا الارضي ، وهي معرفة متهيئة حتى لأعدائنا . وقمة المعرفة التي هي الإقرار بالامامة وهي معرفة يشترك فيها كل أعضاء « الدعوة » ، وأخيراً توجد معرفة الانسان بحقيقته اي الحقيقة الباقية وصفاتها ، وهي معرفة تعني اننا بدأنا نسمو ببصيرتنا على كل أنماط المعرفة الاخرى . معرفة تنير القلب ولا تكون الا للحُجّة » . وذلك ان للامام في موازاة هذه الدرجات ، ولادة او نسبة رباعية : من حيث المعنى الروحي [المعنوي] ثم من حيث الجسد والمعنى الروحاني معاً ، وأخيراً من حيث الجسد والمعنى الروحاني والحقيقة الباقية لجوهره. فنسيب الامام المعنوي الخالص هو الحجة وهي حالةٌ نموذجها الاصلي سلمان الفارسي الذي يَمْثُلُ ، بحسب وعد الامام الاول ، في كل مستجيب مؤمن بالدعوة . وهكذا فان الحدود التقليدية تجد نفسها متغيرة تماماً مع الحجة الموعود بالمرتبة الاولى .

٣ - علم الامامة وفلسفة القيامة

١ — نستطيع ان نتكلم هنا عن مراتب زمنية أساسية؛ وفي كل الاحوال فان في تسلسل الحدود معنىً لدرجة قرب هذه الحدود من الامام ، ولكننا سنجد منذ الآن، ان اتجاه هذا التسلسل سينزع نحو الاحتجاب. وتمثل الحدود درجات مطابقة مع الامام باعتبار انها درجات او حدود في تقدم المعرفة الباطنية . فالتأويل يمثل عالم الدين (او الدعوة الباطنية المتسلسلة) مع العالم الصغير ، فيحدث نتيجة لذلك تراجع في المرتبة المعطاة للناطق او النبي المبلّغ للشريعة وفهم مختلف لدورة النبوة . وهاتان نتيجتان لارتفاع مرتبة الحجة . ثم تحلّ منزلة الامام وحجته محل منزلة النبي — الامام .

امـــا في الحكمة الالهية الشيعية الاثني عشرية فان رسالة نبي الاسلام مثل ساعة منتصف الظهيرة (اي انها تقيم توازناً بين الظاهر والباطن) . الا انــه يحدث بعد ذلك ميل نحو المساء ثم دخول في ليل الباطنية ودور الولاية الخالصة. اما في الحكمة الالهية الاسماعيلية فان دخول الحقيقة والدين الروحاني الخالص الى ليل الباطنية لم يبتدىء مع محمد ، خاتم النبيين ، وانما ابتدأ قبل ذلك مع أول الأنبياء ، مع آدم ، معلم دورنا الستري الحاضر ؛ او بعباره اخرى فقد ابتدأ منذ كانت الانسانية الحالية . وهــذه هي المصيبة الأساسية التي يواجهها التشاؤم الاسماعيلي بفلسفته عن القيامة او قل بثورته على الشريعة .

فهم يفهمون حقب النبوة التشريعية الست الكبرى على انها الايام الستة التي ُخلق فيها عالم الدين . فكل يوم « يوازي ألف سنة » . وفي الواقع ، فــان الايام الستة هي ليل الدين الالهي « تشبِ دين » وليل الامام، ذلك انه خلال هذه الايام الست ُتغشي حقيقة الامام وشمسه نقاب الشريعة وقوانين الأنبيــاء التشريعيين الحرفيــة . وكما ينوب القمر عن الشمس فيضيء الليــل ، كذلك فان حجة الامام ، برهانه وكافله و « سلمانه » ، يحلّ محله. ولا تتجلى معرفة الامام بجوهرها الحقيقي الا في اليوم السابع اي غداة الايام الستة التي لا تزال مستمرة . ولليوم السابع وحده طبيعة اليوم الحقيقية وفيه تظهر الشمس (انه يوم القيامة او يوم الحشر) .

٢ – وتأخر مرتبة النبي المشرّع في سياق هذه الرؤيا ُتفهم تلقائياً . فبينا يمثل النبي المشرّع المرتبة الاولى لدى الامامية الاثني عشرية ولدى الاسماعيلية الفاطمية ، فهو عندهم المثل الارضي للعقل الاول ، لا يحتـــل لدى اسماعيلية ألموت الا مرتبة ثالثة . والذي يبدو هو ان اسماعيلية ألموت لا تفعل اكثر من إعادة نسق من الصدارة ، كانت قــد أقامته الاسماعيلية – قبل – الفاطمية ، ويتمثل في تتابع هذه الحروف الرمزية الثلاثة : (ع) علي الامام ، (س) (سلمان ، جبريل ، الحجة) ، (م) محمد النبي . وسبب ذلك هو ان النبي

باعتباره « ناطق » اي مبلغاً لشريعة ، فهو بهذا يشغل مهمة الداعي الذي يدعو الناس نحو الامام الذي يمثل المعنى المستور لهذه الشريعة . ولهذا فان النبي ، عملاً بمبدأ مهمته كداعي ، قد مضى لملاقاة الحجة اي إمام عصره الذي هو بالنسبة اليه كالخضر [إيليا] (النبي الذي علّم موسى) بالنسبة لموسى. والتأويل الاسماعيلي يفسر معطيات تاريخ الأنبياء بهذا المعنى . فالجنة بالنسبة لآدم ، والسفينة بالنسبة لنوح ، والشراب الحار بالنسبة لموسى ، وسلمان بالنسبة لمحمد ؛ كل هذه صور تمثل اللقاء مع الحجة . ويتبع المستجيب بدوره هو الآخر مثال النبي — الداعي بتقدمه الى نفس اللقاء وهو الاتحاد الروحاني مع الحجة ، فيبات عارفاً بنفس العرفان . وهذا معنى وعد الامام للمستجيب بأن يجعله شبيهاً به مثل سلمان . ونقصان الدرجات في الحدود الألموتية ، لا يشابه ذلك الضرب في « إنقاص الفعاليات » اطلاقاً ، وانما لذلك النوع من التعميق للمفهوم الميتافيزيقي للامامة، تماماً مثلما تكتمل الحكمة اللدنية (الفلسفة النبوية) في فلسفة القيامة .

وانما علاقة الامام بالحجة ، كمثل علاقة المبدع الخالق [الواحد] أمام العقل الاول . وتلك هي الحالة الفريدة للحجة (اي لكل هؤلاء الذين يمثل سلمان الفارسي نموذجهم الأصلي) ، الذي يقال فيه ان معناه (جوهره الروحاني) قد كان من البداية نفس جوهر الامام ومعناه (ومن هنا كان النمط الرابع من أنماط المعرفة التي تحدثنا عنها أعلاه). فمعنى الترقي الى مرتبة الحجة ، هو ان تمارس بنفسك في نفسك مثال سلمان الفارسي ، ان تبلغ « سلمان وجودك » ، سلمان « العالم المصغر » كما يقول ذلك المبحث القديم : « أم الكتاب » الذي ذكرناه سابقاً . اما سرّ هذا البلوغ فان هذه السطور القليلة ستعطينا رسالة الفلسفة الاسماعيلية العظمى في ذلك ، « يقول الامام : أنا مع أصفيائي حيثما سألوا عني على الجبل ، في السهل ، وفي الصحراء ، ومن أطلعته على حقيقتي ، اي على معرفتي الصوفية لذاتي، فليس بحاجة لقرب طبيعي مني ، وتلك هي القيامة الكبرى » .

٤ - الاسماعيلية والتصوّف

١ - يتضح لنـــا من هذه النصوص الاسماعيلية الألموتية كيف يثمر علم الامامة في التجربة الصوفية وكيف انه يفترض مثل هذه التجرُبة . فالتحاق اسماعيلية ألموت بالصوفية مؤخراً يرجع بنـا الى مسألة أصول هذه المدرسة ، وهي أصول لا تزال مظلمة . فاذا وافقنا الروحانيين الشيعة ، على ان التصوف السني هو شيء اعتزل التشيع في لحظة معينـة مضيفاً الى النبي وحده صفات الامام (جاعلاً من الولاية إمامة بدون إمـام) ، فلا تكون اسماعيلية ألموت قد فعلت اكثر (من إعادة الامور الى نصابها) . ومن هنـا أهميتها بالنسبة لكل التصوف الشيعي منذ هذه الحقبة ، وبالنسبة لجوّ اللغة الفارسية الثقـافي في مجملها .

٢ - ولقـد رأينا منذ قليل كيف ان حلول مثنوية الامام - الحجة محل مثنوية النبي - الامام ، قد عكس سيرورة التبطين الصوفية. ففي شرح تركه مؤلف اسماعيلي مجهول على «كلشن راز» لمحمود الشبستري، نجده يتأمل في وحدة الامام والحجة الصوفيـة *l'Unio mystica* ، في رمز رائع هو شجرة الزيتون النامية في طور سينين (سورة التين الآيات ١ و ٢) . فثمة جبلان ، جبـل العقل وجبل الحب، وعندما يتأمل الحاج الصوفي في الصورة الانسانية الارضية التي يختبىء فيها حب « الكنز المستور الذي يطمح دائماً للمعرفة فانه يكتشف بأن شخصيته هو نفسه وشخص موسى ، هو سينـاء الذي تتكشف في قمته (أطواره) (او في قلبه) الصورة المظهرية اي الامام الباقي » . وعلى هذه القمة (او في هذا المذبح) تتكشف روح الروح [او نفس النفس] للروح، مثل الزيتونة الصوفية التي تنتصب في الأعالي غير المنظورة لسيناء الحب . فلا بدّ له والحالة هـذه ، من ان يضع سيناء الحب فوق جبل العقل . واذا كان العقل هو الذي يهدي الى سر التجلي ، فهو ايضاً الهـادي الذي ينمحي أخيراً (مثل فرجيل أمام بياتريس) .

وكما رأينا فليس للتلميذ وهو يتم هذا الحج الداخلي الا ان يعيد المسيرة الابتدائية لكل نبي في طلبه للامام. فبلوغ الصوفي الى «طور سنين» روحه ، وهي بالنسبة له ، تحقيق حالة الحجة ، حالة سلمان الطاهر (سلمان باك) ، وبلوغ روح الروح (جان جان) . وروح الروح هذه هي الامام ، هي الزيتونة التي تنمو في قمة جبل الحب في سيناء والنفس الصوفية هي هذا الحب ذلك ان سيناء هي سيناء وجوده وهكذا فان ما يكتشفه في قمه (او في قلب) وجوده إن هو إلا الامام كحبيب ابدي وهكذا تصبح منزلة الامام وحجته حواراً داخلياً بين المحبوب وصفيه وهو لا يخاطب الا روح روحه بقوله انت . انه يخاطب أناه (أناه الذي بصيغة الشخص الثاني) . وفي حضور روح الروح ، كما حدث لموسى في سيناء ، فان « موسى وجوده » أي أناه بصيغة الشخص الاول ، يتبخر . وهو عندما يتأمل نفسه في روح الروح تصبح الروح موضوع تأمل روح الروح وتثبت روح الروح في محلها ومكانها . وهنا تأخذ شطحة الحلاج الشهيرة التي ظل المتصوفون يرددونها من جيل الى جيل (انا الحق) ، رنة شيعية خالصة ، غير ان علم الامامة رفع عنها شرك الوحدانية المتعالية التي خلقت من الصعوبات للفكر الاستغراقي الشيء الكثير .

٣ — ترجع تجربة الصوفيين في آخرها الى ميتافيزيقا تضلل جدلية الفلاسفة المحضة مثلما تضلل لاهوتيي الكلام ، وما قرأناه منذ قليل يجعلنا نفهم أن ثمة في الاسلام شكلاً آخر من الميتافيزيقا ، قد لا يمكننا ان نفسر بدونه كيف ابتدأت الصوفية وكيف تطورت. وهذا الشكل الآخر هو في اساسه العرفان الشيعي الذي يرجع الى الأئمة انفسهم ، ولقد حاولنا ان نظهر هنا ، وللمرة الاولى كما نعتقد ، الأصالة الفريدة التي لهذا العرفان باعتبار انه قد اعطى تلك « الحكمة اللدنية » (الفلسفة النبوية) التي تجيب على متطلبات دين نبوي . ذلك انه في اساسه تفسير للمعنى الروحي المستور ، لأنه مَعادي ؛ ولأنه مَعادي فانه يظل منفتحاً على المستقبل ؛ ولكننا ندخل مع لاهوتيي الكلام السنيين الجدليين في مناخ آخر تماماً .

الفصل الثالث

علم الكلام السني

١ ـــ المعتزلة

أ ـ المصادر والأصول

١ ـــ يكاد يكون من المستحيل ان نبين التطور الذي مرت به كلمة « الكلام » حتى انتهت الى ما تعنيه الآن من علم الالهيات في الاسلام ، وكذلك كلمة « المتكلمون » وهي تعني علماء اللاهوت . فعلينا ان نحلل ، في آن واحد ، وبشيء من التوسع ، تلك المشكلة التي نشأت عن القرآن باعتباره « كلام » الله ، كما سنلمح الى ذلك فيما بعد ؛ بالاضافة الى ان علم الكلام ، وهو « اللاهوت المدرسي » *Théologie Scolastique* في الاسلام ، ينتهي به الأمر الى ان يصبح اسماً لمدرسة فلسفية ، تقول بمبدأ الذرّة، وتذكرنا بفلسفة ديموقريطس وابيقورس ، في الوقت الذي تختلف ، في مجمل مضمونها ، عن هاتين الفلسفتين .

يتصف علم الكلام ، وهو الفلسفة المدرسية في الاسلام ، بأنه جدل عقلي صرف يتناول المفاهيم اللاهوتية . فهو لا يتطرق الى البحث في « العرفان » الصوفي ، ولا في « علم القلب » الذي كان الأئمة الشيعة اول من تحدث عنه .

بالاضافة الى ان المتكلمين ، كما أشار بذلك الفلاسفة من الفارابي وابن سينا حتى الملا صدرا الشيرازي ، كانوا يستخدمون جدلهم وحججهم في الدفاع عن الدين ، ولم يتعلقوا بالحقائق الثابتة او التي يمكن اثباتها ، بقدر ما كانوا يدافعون ، بمختلف وسائل جدلهم اللاهوتي ، عن المبادىء الاسلامية التي يقوم عليها الدين الحنيف . ولا شك بأن هذا أمر حتمي لقيام كل فرقة دينية . لقد كان للشيعة « علم كلام » ولكن الأئمة كثيراً ما حذروا تلاميذهم من التشبث المتعصب بمشكلات علم الكلام وطريقته . ذلك ان « العرفان » *Théosophie mystique* عند الشيعة يغلب عليه الطابع الاجتهادي اكثر من الطابع الجدلي كما انه يبتعد ما امكنه البعد عن كل نزعة تذهنية (*intellectualisme*).

ويعتبر المعتزلة اقدم من زاول علم الكلام . ولا شك في انهم يؤلفون مدرسة ذات طابع ديني تأملي بعيدة الأثر وان مساعيهم ومحاولاتهم نابعة من المعطيات الدينية الاساسية في الاسلام . ولكن ما اوردناه سابقاً في هذا الكتاب (الفصل الثاني) يغنينا عن الأخذ بالرأي الشائع الذي يرى في موقف المعتزلة هذا امتيازاً وضماناً لمدرستهم ، أو ان فلسفتهم اقتصرت على معالجة احد الامور التي لا تقتضي طبيعتها جدلاً عقلياً بل « فلسفة نبوية » . سوف نذكر هنا بايجاز من هم المعتزلة وما هو مذهبهم ثم ننتقل من ثم الى الكلام على ابي الحسن الاشعري .

٢ — يُقصد بالمعتزلة جماعة من المفكرين المسلمين نشأت في البصرة منذ النصف الاول من القرن الثاني للهجرة . وانتشرت حركتهم انتشاراً سريعاً ، حتى ان قسماً كبيراً من نخبة المفكرين المسلمين انضووا تحت لوائهم . وكانت بغداد عاصمة الدولة العباسية مقراً لمدرستهم ، طيلة عهود عديدة ، كما ان مذهبهم كان في وقت من الاوقات المذهب الرسمي للاسلام السني [١] .

(١) بلغت المعتزلة أوج ازدهارها في خلافة « المأمون » واستمر الى عهد « المعتصم » ، كما امتد عزها الى ايام « الواثق » حتى جاء « المتوكل » عام ٨٤٦ م فجعل يحاربها شيئاً بعد شيء ثم اشتد عليها وقرب أهل السنة منه وأقصى رجالات المعتزلة عن مناصبهم .

تعددت التأويلات حول اسم المعتزلة . فالبغدادي يرى ان تسميتهم بهذا الاسم تعود الى انهم انفردوا عن اجماع الامة الاسلامية بآرائهم حول «الكبيرة» ومرتكب الكبيرة » ، فهم يرون ان الفاسق في منزلة وسط بين الايمان والكفر[1] . ويرى الشهرستاني رأياً آخر : فقد اختلف واصل بن عطاء مع استاذه الحسن البصري حول قضية مرتكبي الكبائر . ثم ادلى برأيه في هذه القضية واعتزل مجلس الحسن وألّف أتباعه حول عمود الجامع حلقة جديدة حيث اخذ واصل بن عطاء يشرح رأيه الجديد فقال الحسن البصري: «اعتزل عنا واصل » فسمي هو واصحابه « معتزلة »[2] . ولكن النوبختي في كتاب « فِرَق الشيعة » يتكلم عن وجهة نظر شيعية في هذا الموضوع فيقول : ان عدداً من الصحابة وعلى رأسهم سعد بن ابي وقّاص وعبد الله بن عمر ومحمد ابن مسلمة وعثمان بن زيد اعتزلوا عن الامام علي ورفضوا محاربته والمحاربة معه فسمّوا بالمعتزلة وهم اجداد جميع المعتزلين الآخرين[3] .

---

(١) يقول البغدادي : « ان المعتزلة افترقت فيما بينها عشرين فرقة .. يجمعها كلها في بدعتها امور ، منها : اتفاقهم على دعواهم في الفاسق من امة الاسلام بالمنزلة بين المنزلتين ، وهي انه فاسق، لا مؤمن ولا كافر ، ولأجل هذا أسماهم المسلمون « معتزلة » لاعتزالهم قول الامة بأسرها » .
(الفرق بين الفرق — البغدادي — طبعة مصر . ص ١١٤)

(٢) يقول الشهرستاني : « دخل واحد على الحسن البصري فقال : يا امام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون اصحاب الكبائر.. وجماعة يرجئون اصحاب الكبائر .. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ ففكر الحسن في ذلك وقبل ان يجيب قال واصل بن عطاء : انا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ، ولا كافر مطلقاً ، بل هو في منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من اصحاب الحسن . فقال الحسن : اعتزل عنا واصل . فسمي هو واصحابه معتزلة » .
(الشهرستاني، الملل والنحل ، طبعة ١٩٦١ ، ص ٤٨)

(٣) يقول « النوبختي » في معرض كلامه على « الجماعة » وهم الذين بايعوا علياً : « ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق : فرقة أقامت على ولاية علي بن ابي طالب عليه السلام ، وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعد بن ابي وقاص وعبدالله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة =

٣ـ نخرج من هذه الآراء المختلفة بطابعين اثنين. اولاً: ان خصوم المعتزلة هم الذين اطلقوا عليهم هذا الاسم . إذ ان كلمة « المعتزلة » تحمل بين ثناياها طابع الاستنكار فالمعتزل هو المخالف والمنفصل . ثانياً : ان السبب الاول في نشوء المعتزلة هو اختيار من نوع سياسي . ولكننا اذا فكرنا ملياً في مذهب الاعتزال وفي هذا الاختيار لرأينا ان السياسة لا تشكل سبباً كافياً لنشوئها .

اما اسم المعتزلة فلا يُعقل ان يكون قد أطلق عليهم من خصومهم فقط ، إذ ان المعتزلة انفسهم كانوا يفخرون بهذا الاسم في كل مراحل تاريخهم وليس في ذلك ما يدل على ان هذا الاسم يدينهم بشيء . وبعد ، ألم يكن هذا الاسم يعني بالنسبة لأصحابه انفسهم امراً آخر ؟ ان مذهبهم يدور حول أمرين أساسيين : مبدأ التوحيد بالنسبة لله ، ومبدأ حرية الاختيار بالنسبة للانسان وما يتفرع عن ذلك من مسؤولية الانسان المباشرة عن أفعاله. ويعتقد المعتزلة، خطأً او صواباً ، انهم وحدهم الذين دافعوا عن هذين المبدأين وعالجوهما (في الواقع ان الشيعة يتفقون تماماً مع المعتزلة حول مبدأ الحرية الفردية [1]) . وتجدر الاشارة الى ان القرآن الكريم عندما قدّم « اهل الكهف السبعة » على

= الانصاري وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وآله، فان هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته فسموا المعتزلة وصاروا اسلاف المعتزلة الى آخر الأبد » .

(النوبختي ، فرق الشيعة ، استانبول ١٩٣١ ص ٥)

ونلاحظ ان النوبختي يذكر اسم « اسامة بن زيد الكلبي » في حين ان الاستاذ « كوربان » يذكر اسم « عثمان بن زيد » . ولم نعثر على اسم عثمان هذا في كتاب « فرق الشيعة » .

(١) الأمثلة على قول الشيعة بحرية الاختيار ونفي القضاء والقدر كثيرة وهي ترجع الى الامام الاول علي بن ابي طالب . فقد جاء في نهج البلاغة ان احدهم سأل علياً على اثر اشتداد الامر بينه وبين معاوية : « أكان مسيرنا الى الشام بقضاء من الله وقدر ؟ » فأجاب : « لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حاتماً ، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد » .

(انظر نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده ، الجزء الثاني ص ١٥٨ — ١٥٩)

انهم رمز الهدى والايمان وصف وضعهم ذلك بكلمة « اعتزال »[1] نفسها ، ذلك انهم بتعبدهم لله الواحد اعتزلوا عن مجموع الامة التي فقدت الايمان . ان كلمة « المعتزلة » كما يفهمها اصحاب هـذا المذهب انفسهم لا تعود عليهم باللوم ولا بالذم ، فهم اذا كانوا قد اعتزلوا فانما فعلوا ذلك لكي يحافظوا على نقـاء التوحيد وصفائه ويدافعوا عن الحرية الانسانية والعدل .

ومن جهة اخرى فان الأحداث السياسية التي تعرضت لها الامة الاسلامية، مهما عظم شأنها ، لا يمكن لها ان تشكـل سبباً كافياً لظهور المعتزلة . صحيح ان تقليد منصب الخلافة لأبي بكر عوضاً عن علي بن ابي طالب ، واغتيـال عثمان بن عفان ، ثالث الخلفـاء الراشدين ، وانقسام الامة الاسلامية الى فرق عدة بعد المعركة الدامية بين علي ومعاوية ، كل هــذه الحوادث كانت تحث المسلمين، بمن فيهم المفكرين منهم، على اتخاذ موقف معين من الأحداث والمشاكل المطروحة .

ولكن موضوع هذا الصراع ، هنا ايضاً ، يتجاوز بكثير ما نسميه عادة بالسياسة . هل حق الامـام الشرعي في الامة الاسلامية هو موضوع اجتماعي صرف ، فيخضع الامام بذلك لرأي الامة ويكون مسؤولاً أمامهـا ؟ أم ان منصب الامام له معنى ماورائي، يرتبط ارتباطاً حميماً بمصير الامة في الآخرة، وليس للامام والحالة هذه ان يتقيد برأي الأكثرية مهما كان نوعها ؟ انها لأسئلة تبحث في جوهر الاسلام الشيعي . اما أولئك الذين خرجوا على الامام عندما نُصّب خليفة فما هو حكمهم اللاهوتي والشرعي ، بصرف النظر عن محاولاتهم

---

(١) جاء في القرآن الكريم :

« هولاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان بين ، فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً . وإذ اعتزلتموهم ومـا يعبدون الا الله فأووا الى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته ويهيء لكم من أمركم مرفقاً » .

(سورة الكهف الآيتان ١٥ و ١٦ ، وانظر شرح ذلك عند « الطبرسي »)

في سبيل إقامة العدل ؟ فالقضية كما نرى لا تتعلق بأمور نظرية ولكنها تبحث في حقيقة واقعيــة ملموسة . وكان على المعتزلة ان يقدّموا لهذه المشاكل حلاً يتفق وبنات أفكارهم .

٤ – وثمة عوامل اخرى ساهمت في تبلور الفكر المعتزلي . فهناك تفاعلهم وموقفهم العـــام من الجماعات غير المسلمة التي تكونت داخل المجتمع الاسلامي نعني بهم المزدكيين في العراق والنصارى واليهود في سوريا . ويرى « هـ . س. نيبرغ » بحق ان من العوامل التي ساعدت على تحديد الفكر المعــتزلي صراعهم ضد الإثنينية في بعض الفرق الايرانية التي كانت منتشرة في زمانهم في الكوفة والبصرة . وثمة استشهادات اخرى تؤيد هذا القول لا سيا مـــا ذكره صاحب الأغاني من أن واصلاً بن عطاء وعامراً بن عباد ، وهمـــا من أعلام مذهب الاعتزال ، كانا يحضران في بيت احد الازديين مجالس يدافع فيهـــا الحاضرون عن العقيدة الثنوية المنتشرة في بلاد فارس القديمة .

كما كان المعتزلة متنبهين لبعض الأفكار اليهودية والمسيحية ؛ والالتقاء حول هذه الامور يمكنه ان يتعلق باللاهوت الديني والاخلاقي كما يتعلق مفهوم الاسلام نفسه بشخص مؤسسه . ويمكننا ان نعتبر بحق ان نظرة المعتزلة للتوحيد تُعلَّل جزئياً بأنها ردة فعل في وجه بعض مظاهر « التثليث » في العقيدة المسيحية . فالمعتزلة ينفون عن الجوهر الالهي كل صفة ، وهم ينفون عن الصفـــات كل حقيقة إيجابية متميزة عن الجوهر الواحد ، ذلك انهم اذا أثبتوا عكس ذلك وجدوا انفسهم ، على حد قولهم ، أمام ألوهية ، ليس فقط مثلثة ، ولكن متعددة إذ لا حدود لعدد الصفات الالهية .

كما يمكن ان يعتبر تأكيدهم على خلق القرآن كمعـــارضة لسرّ التجسّد في العقيدة المسيحية . فالقول بأن القرآن هو كلام الله القديم الذي ظهر في الزمان على شكل حديث باللغة العربية لما يتفق مع زعم النصارى بسر التجسد القائل بأن المسيح هو كلمة الله القديمة التي ظهرت في الزمان بشكل انسان بشري .

وذلك لأن الاختلاف بين مبدأ قدم القرآن ومبدأ سر التجسد لا يقوم على طبيعة الكلام الالهي نفسه بقدر ما يقوم على كيفية تجسد هذا الكلام او ظهوره. وفيما تقول المسيحية ان « الكلام » تحوّل الى جسد في شخص المسيح، كذلك فان هذا الكلام نفسه تحوّل الى عبارات وآيات في القرآن. (لقد رأينا أعلاه (الفصل الاول ، ١) ماذا يعني هذا التضارب في رأي الفيلسوف العرفاني. فعلم الامامة الشيعي لا يفصل بين مشكلة الوحي القرآني وبين تأويله الروحي. من هنا ان التقاء علم الامامة مع مشاكل المسيحية يتخذ تفسيراً أدق من العلاقة التي أشرنا اليها هنا، ذلك ان الامامية كانت تعزم على الأخذ بأنواع من الحلول (*Solutions*) التي كانت ترفضها العقيدة المسيحية الرسمية) .

ب ـ مذهب الاعتزال

يصعب الكلام دفعة واحدة عن مذهب اعتزالي واحد ، اذا أردنا ان نأخذ بعين الاعتبار غنى هذا المذهب وتعدد أشكاله المختلفة، وان نحفظ لكل من شيوخ المعتزلة ما يعود له . ومع ذلك فهناك مبادىء خمسة يقول بها كل معتزلي ولا يكون عضواً في مدرسة الاعتزال ما لم يسلّم بها . اثنان من هذه المبادىء يتعلقان بالله، والثالث يبحث في مصير الانسان، اما الرابع والخامس فيبحثان في الالهيات الاخلاقية . سوف نتحدث بلمحة اجمالية عن هذه المبادىء .

١ — التوحيد : وهو المبدأ الأساسي في الاسلام ، فهو ليس من عنديّات المعتزلة اذن ولا من استنباطهم ولكنهم تميّزوا به دون غيرهم بالتفسيرات التي أعطوها بشأنه وبما طبقوه من هذه التفسيرات على ميادين اخرى من ميادين الالهيات . ويحب المعتزلة ان يسموا انفسهم بأهل التوحيد . وقد عرض الأشعري في كتابه « مقالات الاسلاميين » لمبدأ التوحيد عند المعتزلة بقوله :

« ان الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم .. ولا شخص ولا جوهر ولا عرض .. ولا يجري عليه زمان .. ولا يجوز عليه الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالّة على حدوثهم .. وليس بمحدود ولا والد ولا مولود .. ولا تدركه الحواس.. ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه .. ولا تراه العيون .. ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام . شيء لا كالاشياء . عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء . وانه القديم وحده لا قديم غيره ولا إله سواه .. ولا معين على إنشاء ما أنشأ ولم يخلق الخلق على مثال سبق » [1] .

هذه النظرة للكائن الإلهي ووحدانيته هي نظرة سكونية *Statique* لا دينامية *Dynamique* ؛ وهي تقتصر كينونياً *Ontologiquement* على نطاق الكائن المطلق ولا تمتد الى نطاق الكائن غير المطلق . وتؤدي في النهاية الى نفي الصفات الإلهية والى إثبات خلق القرآن ونفي كل امكانية لرؤية الله في الآخرة . وقد لعبت هذه النتائج الخطيرة دوراً مهماً في الفكر الاسلامي وأهابت بالأمة الاسلامية لأن تعي من جديد القيم الدينية الأساسية .

٢ — العدل : في معرض كلامهم عن العدل الإلهي يتعرض المعتزلة للمسؤولية وحرية الاختيار عند الانسان (وقد أشرنا الى اتفاقهم مع الشيعة حول هذه القضية) [2] . وهم يعنون بذلك ان مبدأ العدل الالهي يوجب القول بحرّية

---

(١) الأشعري — مقالات الاسلاميين . فصل في « شرح قول المعتزلة في التوحيد وغيره » . ص ٢١٦ وما يليها ، طبعة مصر ١٩٥٠ .

(٢) انظر ملاحظتنا السابقة بهذا الخصوص ص ١٧٢ رقم ١ .

يقول علي بن ابي طالب : « ان الله سبحانه أمر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً وكلف يسيراً ولم يكلف عسيراً .. ولم يطع مكرهاً ، ولم يرسل الأنبياء لعباً ، ولم ينزل الكتاب للعباد عبثاً ، ولا خلق السماوات والارض وما بينهما باطلاً » . وهذه الحجج هي عينها التي اتخذها القدرية والمعتزلة فيما بعد ليحتجوا لمبدأ التخيير والحرية .

الانسان ومسؤوليته عن أفعال ، وبتعبير آخر ، ان حرية الانسان ومسؤوليته تنجمان عن مبدأ العدل الالهي نفسه . والا فان فكرة العقـاب والثواب في الآخرة تصبح مجردة من كل معنى، هذا الى جانب انعدام الثقة بالعدل الالهي. ولكن كيف السبيل الى التوفيق بين الحرية الانسانيـة التي يصبح الانسان بموجبها سيداً لمصيره وبين بعض الآيات الواردة في القرآن والتي تنصّ على ان كل ما يحصل لنا هو من عند الله ومن مشيئته وان كل ما نأتيه من أفعـال مسجل في لوح محفوظ [1] ؟ يجيب المعتزلة على ذلك بأن المشيئة الالهية ، التي تشمل كل شيء ، ليست الأفعال الإرادية ولا الأفعال الأمرية ولكنها السريرة الالهية الأزلية والبراعة الالهية الخلاقة اللتان همـا مظهران من مظاهر علمه الواسع . كما ان الآية الالهيـة التي تثبت أن كل شيء مُسجّل في لوح محفوظ تبيّن لنا بشكل ميتافيزيقي العلم الالهي نفسه وهذا العلم لا يتنـافى والحرية الانسانية ؛ ان موضوعه هو الكائن وليس الفعل ، كما هي الحـال في الارادة والأمر[2] .

(١) الآيات التي تدل على « الجبر » كثيرة . نذكر منها :
« قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا » (التوبة — ٥١) .
« من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون » (الأعراف — ١٧٧) .
« لو شاء ربك ما فعلوه ، فذرهم وما يفترون » (الأنعام — ١١٢) .
« ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم » (البقرة — ٧).
هذا الى جانب آيات كثيرة تدل على حرية الاختيار .

(٢) الكلام على إرادة الله وعلاقتها بعلمه ، عنـد المعتزلة ، امر معقـد ، اختلف شيوخهم حوله . يذكر البغدادي ، صاحب الفرق بين الفرق ، ان الكعبي قـال ان البصريين والبغداديين من المعتزلة زعموا ان الله مريد على الحقيقـة ؛ غير ان البغداديين قالوا انه لم يزل مريداً بإرادة أزلية ، وزعم البصريون انه مريد بإرادة حادثة في لا محل . وخرج الكعبي والنظام وأتبـاعهما عن هذين القولين وزعموا انه ليست لله إرادة على الحقيقة وزعموا انـه اذا قيل ان الله أراد شيئاً من فعله فمعناه انه فعله ، واذا قيل انه أراد من عنده فعلاً فمعناه انه أمر به .
(البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ١٦٦) ، وانظر ايضاً كتاب الدكتور ألبير نادر : المعتزلة.

وثمة أمر آخر ، فبتأكيدهم على حرية الانسان ينادي المعتزلة بأن هذا المبدأ لا ينجم عما لدينا من فكرة عن العدل الالهي فحسب، بل هو، وعلى الأخص، يتفق تمام الاتفاق مع ما جاء في القرآن نفسه حيث يؤكد الكتاب الكريم حرفياً بان كل نفس مسؤولة عما تأتيه من أفعال : « ومَن عمِلَ صالحاً فلنفسه ومن أساءَ فعلَيها » . هذه الآية وكثير غيرها تؤكد حرية الاختيار عند الانسان. وأخيراً فان المسلمين أجمع يُقرّون بأن الله كلّفهم القيام بواجبات منها ما يتعلق بالشعائر الدينية ومنها ما يتعلق بالواجبات الأخلاقية او الاجتماعية الخ .. فكيف تُفهم اذن فكرة التكليف دون التسليم بأن الانسان حر وسيد لأفعاله ؟

٣ – الوعد والوعيد : ان يكون الله قد وعد المؤمنين من خلقه بالثواب وتوعّد الكافرين منهم بالعقاب فهذا أمر تُقرّ به الفرق والمذاهب الاسلامية على اختلافها . ولكن المعتزلة يربطون بين هذه العقيدة وبين مفهومهم للعدل الالهي . فالعدل الالهي يفترض ان لا يُعامَل المؤمن والكافر على حدٍّ سواء، كما ان الحرية الانسانية تتضمن ان يكون الانسان مسؤولاً عن أفعاله سواء في الخير أم في الشر . وهكذا فان فكرة اللطف الالهي ليس لها الا مكان ثانوي في التعليم المعتزلي . اما العدل فهو الذي يحتلّ المكانة العليا .

٤ – المنزلة بين المنزلتين : هذا المبدأ هو الذي سبّب الشقاق ، كما رأينا ، بين واصل بن عطاء مؤسس مدرسة الاعتزال وبين أستاذه حسن البصري . وقد حصل الخلاف حول مفهوم « مرتكب الكبيرة » ، فالمعتزلة تقول انه في منزلة ما بين الكفر والايمان . وهم يعيّنون منزلته لاهوتياً وشرعياً بصفتها متميزة في آن واحد عن منزلة المسلم ومنزلة غير المسلم . ويميّز المعتزلة، ومعهم سائر الفقهاء ورجال الدين في الاسلام ، بين نوعين من المعاصي : الصغائر والكبائر[1] . فالصغائر لا تستوجب إقصاء صاحبها عن حلقة المؤمنين على

(١) الكبائر نوعان: كبيرة الشرك وصاحبها كافر مخلد في النار، وكبيرة دون الشرك وهي تسعة: =

ان لا يعود العــاصي الى معاودة ارتكابها [1] . امـا الكبائر فهي ايضاً على نوعين : كبيرة الشرك والكبائر الاخرى ، وهـذه الكبائر الاخرى ، برأي المعتزلة ، توجب إقصاء مرتكبها عن الجماعة دون ان يعتبر مع ذلك كافراً بالمعنى المطلق للكفر . فمرتكب الكبائر هو اذن في منزلة وسط لا هي بمنزلة المؤمن ولا بمنزلة غير المؤمن . وهـذا المبدأ القائل بمنزلة بين المنزلتين اقتضى هو الآخر بعض الصعوبات .

٥ — الأمر بالمعروف : المبـدأ الأخير من مبادىء المعتزلة الرئيسية يتعلق بحياة الجماعة . انه يهدف الى التطبيق العملي لمبادىء العدالة والحرية في السلوك الاجتماعي . فالعدالة ، عند المعتزلة ، لا تنحصر في تجنب الأذى والظلم اللذين يصيبان الفرد ، بل هي ايضاً عمل الجماعة كلها في سبيل خلق جو من المساواة والانسجام الاجتماعي. إذ بفضل ذلك يتسنى لكل فرد ان يحقق كل مواهبه. وكذلك فان حرية الانسان ومسؤوليته لا تقعـان فقط على استعمال مختلف الملكات عند الفرد ، بل هي تتناول ، ويجب ان تتناول ، الجماعة بكاملها ؛ وعلاوة على ذلك فهذا مبدأ قد ورد بكثرة في كتـاب المسلمين المقدس . الا ان حذاقة المعتزلة تعود الى انها بنت مبدأ العمل الأخلاقي والاجتماعي على المبدأ اللاهوتي للعدالة وحرية الانسان [2] .

= قتل النفس التي حرم الله قتلها الا بالحق، والزنى، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور، والسحر، وأكل مال اليتامى، وأكل الربا ، والتولي عن الزحف ، وقذف المحصنات. وعندما يتكلم المعتزلة عن الكبيرة فانهم يعنون هذه الكبائر التسعة .

(١) ولكن الانسان اذا تاب بعد ان يكون قد فقد العضو الذي به يرتكب الكبيرة فان التوبة ، في هذه الحالة ، لا تصح ، بعد العجز عن الاتيان بالعمل . يقول ابو هاشم (وهو من شيوخ المعتزلة) : « فلا تصح توبـة من خرس لسانه عن الكذب ولا توبة من جب ذكره عن الزنى . اذ ما الذي يضمن لنـا عدم مراجعته هـذا الذنب في حال استعاضة العضو الذي به يرتكب الذنب ؟ » .

(٢) والفلاسفة الذين بنوا الالهيات على الاخلاقيات كثر ، نذكر منهم « كانت » الذي قـال بقصور العقل النظري ، بمجرده ، عن ادراك الله ، او اثبـات وجوده ، وانه لا يمكن الا ان « نفترض » وجوده بناء على معطيات العقل العملي .

٢ ـ أبو الحسن الأشعري

أ ـ حياته ومؤلفاته

١ — ولد ابو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري بالبصرة عام ٢٦٠ ﻫ / ٨٧٣م والتحق منذ صباه بالمعتزلة فدرس أصولهم على أشهر أئمتهم في ذلك العصر وهو الجبائي (المتوفي عام ٣٠٣ ﻫ / ٩١٧ م). ولزم الاشعري مذهب المعتزلة حتى سن الاربعين ودافع عن الاعتزال وألّف في هذه الفترة من حياته كتباً عديدة في نصرة هذا المذهب. وفي سن الاربعين احتبس في داره ما لا يقل عن خمسة عشر يوماً خرج بعدها الى مسجد البصرة وارتقى كرسياً ونادى في الناس بأعلى صوته : « من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا أعرّفه بنفسي . انا فلان بن فلان . كنت أؤمن بمذهب الاعتزال ، وكنت أقول بخلق القرآن وان الله لا تراه الأبصار منكراً ان تكون لله صفات إيجابية .. وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم » .

تضاربت الآراء حول الاسباب التي حدت بالاشعري الى هذا التحوّل الملحوظ [١] . ولعل السبب الرئيسي في ذلك يعود في آن واحد الى الاشعري

---

(١) اختلفت الآراء في تعليل هذا التحول، فقد قيل ان الاشعري رأى النبي ثلاث مرات في نومه ، وسمع في نفسه هاتفاً داخلياً يدعوه الى الهداية النبوية.وقيل.بل تحول عن المعتزلة على =

نفسه والى الوضع الخـــارجي ، نعني بذلك انشقاق المسلمين في ذلك الوقت وانقسامهم بين موقفين متطرفين؛ الى الاشعري نفسه اولاً: إذ لشدّ ما اصطدم ابو الحسن بالنزعة العقلية المفرطة عند شيوخ المعتزلة من حيث نظرتهم الى الله ونجاة الانسان . ألم يصلوا الى حدّ التعطيل فأصبحت بذلك الألوهية موضوع أبحاثهم مجرد فكرة تجريدية بحتة لا رابط لها بالعالم ولا بالانسان ؟ وأي معنى بل وأي مدى ماورائي يصبح للمعرفة والتعبّد عند الانسان ما دام كل شيء قد تحدد عند الخلق حسب مبدأ السببية ؟ لقـد أشفق ابو الحسن على دين الله وسنة الرسول من ان يذهبا ضحية الآراء المتطرفة ؛ نعني بذلك المعتزلة ، من جهة ، ونظرتهم التجريدية الى صفات الله ، وأهل النص ، من جهة اخرى ، وهم الذين قاوموا النزعة العقلية المعتزلية فأفضى بهم موقفهم هـــذا الى حالة تحجّر وجمود. لقد كان ارتداد الاشعري على المعتزلة اذن بدافع شخصي ليقضي على مشكلة طالما كانت تدور في خلده ، كما انـه كان ليسهّل للأمة الاسلامية

= اثر المناظرة الكلامية التي جرت بينه وبين أستاذه «ابي علي الجبائي» رأس معتزلة البصرة في مسألة الصلاح والأصلح .

قال الاشعري : « ثلاثة اخوة كان احدهم براً تقياً ، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً ، والثالث كان صغيراً ، فماتوا . فكيف حالهم ؟

الجبائي : اما الزاهد ففي الدرجات، واما الكافر ففي الدركات، واما الصغير فمن اهل السلامة.

الاشعري : إن أراد الصغير ان يذهب الى درجات الزاهد ، هل يؤذن له ؟

الجبائي : لا ، لأنه يقال له : ان أخاك انما وصل الى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة ، وليس لك تلك الطاعات .

الاشعري : فان قـال ذلك الصغير : التقصير ليس مني ، فانك مـا أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة ؟

الجبائي : يقول الباري جل وعلا : كنت أعلم انك ، لو بقيت ، لعصيت ، وصرت مستحقاً العذاب الأليم ، فراعيت مصلحتك .

الاشعري : فلو قال الأخ الكافر : كما علمت حاله فقد علمت حالي فلم راعيت مصلحته دوني ؟

الجبائي : انك مجنون » .

مخرجاً من الطريق المسدود الذي زجّها به الغـلاة من أصحاب العقل وأصحاب النصّ .

٢ ــ كتب الاشعري مؤلفات عدة اثناء فترة اتّباعه لمذهب الاعتزال ، كما انه كتب بعد ارتداده على هذا المذهب. وقد بلغ عدد كتبه قرابة التسعين تناول فيها شتى الموضوعات اللاهوتية في عصره . له تفسير للقرآن . وكتاب يبحث في الشريعة ، وآخر في الحديث والرواية ، وله مؤلفات يدحض فيها اقوال الماديين والخوارج ، كما انه ألّف بعد ارتداده على المعتزلة كتباً يدحض فيها مذهبهم . أما من كتبه التي وصلت الينا فهناك كتابان لهما اهمية خاصة .

في الكتاب الاول « مقالات الاسلاميين » يعرض الاشعري بدقة وامانة لمختلف المذاهب المعروفة في عصره . يعتبر هـذا الكتاب من أهم المراجع في تاريخ المذاهب ، كما انه الكتاب الاول من نوعه في تاريخ المذاهب والملل في الاسلام . يقسم الكتاب الى ثلاثة اقسام : يحتوي الاول عرضاً مفصلاً لمذاهب الفرق الاسلامية المختلفة . ويعرض القسم الثاني معتقد أهل الحديث والسنّة . ثم يعرض القسم الاخير للمذاهب الكلامية المختلفة .

اما الكتاب الثاني « الإبانة عن اصول الديانة » فان فيه عرضاً لمعتقد اهل السنّة . يفتتحه صاحبه بالاشادة بابن حنبل (مؤسس المذهب الحنبلي توفي عام ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) ثم تتعاقب المقالات دون ترتيب منطقي، وقد بُحثت كلها على ضوء الاتجاه الجديد الذي سار فيه الأشعري . فاذا استطعنا ان نجزم بأنه كتب هذا الكتاب في الفترة الثانية من حياته فاننا نؤكد الأمر نفسه بالنسبة لكتابه الأول .

وبعد حياة حافلة توفي الأشعري في بغداد سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م .

ب ـ مذهب الأشعري

١ــ النزعات المختلفة في بنيانه الفلسفي: عند الأشعري نزعتان متناقضتان

في الظاهر متكاملتان في الحقيقة . احداهما تقربه من اصحاب المذاهب السنّية حتى ان بعضهم ظنه شافعياً وظن غيرهم انه كان مالكياً وأكد اكثرهم بل هو حنبلي . والثانية تدفعه الى البقـاء مستقلاً عن مختلف المذاهب الفقهية وذلك نتيجة لحرصه على التوفيق بين جميع المذاهب السنية ولاعتقاده بأنهـا جميعاً تتفق حول الاصول وانمـا اختلافها في الفروع، واليه يعزى هذا القول الذي رواه عنه ابن عساكر : « كل مجتهد مصيب وكلهم على الحق وانهم لا يختلفون في الاصول وانمـا اختلافهم في الفروع » وفيما يتعلق بالعقيدة ، وعلى الاصح ، في معرض اقامـة الأدلة العقلية لدعم العقيدة ، لم يُعرض الاشعري عن العقل والحجج العقلية كما فعل المتمسكون بحرفية النص . ولكنه، وان انكر ان يكون استخدام الأدلة العقلية في الدين بدعة ، بحجـة ان النبي والصحابة ما استعملوا مثل هذه الأدلة ، الا انه لم ينظر الى العقل كمقياس مطلق امـام الايمان والمعطيات الدينية الاساسية ..

لقد اتخذ الاشعري من المعتزلة موقفاً معارضاً وذلك لأمرين اساسيين :

١) — ان اعطـاء الاهمية المطلقة للعقل لا يفضي الى دعم الدين ، كما زعم المعتزلة ، بل ان ذلك على العكس يفضي الى نفي الدين والى استبدال الايمان بالعقل . اذ ما هي قيمة الايمان بالله اذن وبالكتاب المنزل مـا دام العقل بحد ذاته اسمى وارفع من المعطيات الدينية . ٢)— ينص القرآن غالباً على ان الايمان بالغيب مبدأ اساسي في الحياة الدينية اذا انهار انهارت معـه اركان الدين . ولكن « الغيب » أمر يتجاوز حدود البراهين العقلية ، فاتخـاذ العقل اذن كمقياس مطلق في امور العقيدة يتنافى والحالة هذه مع مبدأ الايمان بالغيب .

وهكذا يظهر لنـا ان الأشعري يحاول من خلال مذهبـه ان يوفق بين طرفين . وتظهر نزعته هذه في مختلف الحلول التي يقدمها . من هنـا الرواج الذي لاقته افكار الاشعري ومذهبه بين السنة في الاسلام خلال عدة قرون .

وسوف نعرض كمثل على نزعته التوفيقية هذه موقفه من قضايا ثلاث : مشكلة الصفات الإلهية ، ومشكلة خلق القرآن ، ومشكلة الحرية الانسانية .

٢ – صفات الله : رأينـا كيف قالت المعتزلة بأن الله مجرد من كل صفة ايجابية ، بمعنى ان كل صفة من الصفات هي نفسها عين الذات . ومن جهـة اخرى كيف انتهى اهل النص ، بنظرتهم الساذجة للصفات الالهية الى جعل الألوهة مجموعة معقدة من الاسماء والصفات تضاف على الجوهر الالهي نفسه . وقد عُرف موقف المعتزلة في الاسلام بالتعطيل اي انهم انتهوا الى تجريد الله من كل فعل عملي وخلُصوا بذلك الى اللاأدرية . (وتجدر الاشارة الى ان « عطل » تعطيلاً استعملت في العربية القديمة للدلالة على البئر الجافة الناضبة والمرأة المجردة من حليها) . كما عُرف المتمسكون بحرفية النص باسم «المشبّهة». وقد مرّ معنا هذان اللفظان (التعطيل والتشبيه) في موضع آخر من هـذا الكتاب (الفصل الثاني) .

اما الحلّ الذي تقدم به الاشعري فهو يقضي بأن الله يتصف حقيقة بالصفات والأسماء التي أشار اليها القرآن . وهذه الأسماء يمكن اعتبارها مغـايرة للذات الالهية من حيث حقيقتها الإيجابية ، في حين لا وجود لهـا ولا حقيقة خارج الذات ومستقلة عنه . ان أهمية الحل الذي تقـدم به الاشعري تكمن من جهة في تمييزه بين الصفة والمفهوم الذهني ، وفي اعتباره ، من جهة اخرى ، ان الازدواجية بين الجوهر والصفة يجب ان تقاس على صعيد الكيف لا على صعيد الكم ؛ وهذا ما غرب عن بال المعتزلة .

أما مـا جاء في القرآن وفي بعض الأحاديث من أقوال تثبت لله صفات بشرية كاليد والوجه ، وكالجلوس على العرش ، فقـد اعتبرت المعتزلة كل ذلك من باب المجاز والاستعارة : فاليـد تمثل القوة ، والوجه للدلالة على الذات ، وجلوس الله على العرش ما هي الا صورة مجازية للدلالة على السلطان الالهي الخ...

في حين ان اهل النصّ اعتبروا تلك الآيات والأحاديث حقيقة صادقة ويجب ان تفهم وتفسّر على نحو ما يدل عليه ظاهرها . اما الاشعري فهو على اتفاق مع اهل النص من حيث صدق هذه الظواهر وحقيقة نسبتها لله ولكنه يعارض نسبتها اليه تعالى على نحو مادّي طبيعي . فعلى المسلم ، كما يقول الاشعري ، ان يؤمن بأن لله يداً ووجهاً ولكن دون ان يسأل عن كيفية ذلك . وهذا ما يفسر لنا جملته المشهورة « بلا كيف » حيث يؤكد الايمان تخلّيه عن العقل . فاذا كان المعتزلة قد تحوّلوا الى الكلام عن التأويل والمعاني المجازية ، فان فضل الاشعري كان في وضعه العقل والايمان وجهاً لوجه ، بلا توسّط .

٣ ـ القرآن غير مخلوق : قالت المعتزلة ان القرآن هو كلام الله المحدَث دون ان تفرّق بين الكلام كصفة إلهية أزلية والكلام الحرفي الذي يمثل تلك الصفة في القرآن . ورفض اهل النص رفضاً باتاً كل تفسير من هذا النوع ولكنهم خلطوا بدورهم بين الكلام الالهي الأزلي والنص البشري المتجلّي في الزمان . وقد ذهبت طائفة منهم الى أبعد من ذلك فزعمت ان القرآن قديم ، لا فقط بمحتواه وبالكلمات التي يتألف منها ، بل هو قديم ايضاً بكل ما يكوّنه مادّياً من ورق وحبر وغلاف الخ .

يأتي موقف الاشعري كحلّ وسط بين هذين الموقفين المتطرفين . فهو يرى ان طبيعة الكلام سواء كانت بشرية أم إلهية ، لا تعود فقط ، كما يرى المعتزلة ، الى أصوات وكلمات تُلفظ وتُحكى ، بل انها ايضاً « حديث نفسي » وهي بهذا مستقلة بذاتها عن « الحديث اللفظي » . وعندما يقول الاشعري بقدم القرآن فهو يعني بذلك الصفة الالهية التي هي الكلام والتي ما زالت قديمة قدم الله ومنزّهة بذلك عن كل ما هو لفظي وصوتي . ولكن القرآن ايضاً مؤلف من كلمات ، وهو مكتوب . ومن هذه الوجهة يرى الاشعري انه فعل زمني مخلوق على عكس ما يعتقده اهل النص . فاذا سأل سائل : وكيف تتفق هاتان الوجهتان المتناقضتان في ظاهرة واحدة كالقرآن فنقول انه مخلوق وغير

مخلوق في آن واحد ؟ يعود الاشعري ليهمس في أذنه من جديد : « عليك ان تؤمن بذلك بلا كيف » [1] .

٤ — حرية الانسان : لم يرجع الاشعري في حلّه لهذه المشكلة الى القدرة الالهية كما رأتها المعتزلة ، بل انه قال بنظرية الكسب . وهنا ايضاً وجد الاشعري حلاً وسطاً بين موقفين : موقف القـُدرية (بضم القاف) من المعتزلة وموقف الجبرية من خصومهم . وقد رأى الاشعري ان موقف المعتزلة يضفي نوعاً من الازدواجية على الفعل الالهي . إذ ان المعتزلة لم يكتفوا بالقول بأن الانسان حر ومسؤول عن أفعاله ، بل ذهبوا الى حد التأكيد بأن له القدرة على « خلق » هذه الأفعال . ولكي لا يقع الاشعري في مثل ما وقعت به المعتزلة ، فيقيم قوة انسانية خالقة الى جانب القوة الالهية ، أضاف للانسان ملكة قادرة ولكنها ليست خالقة ، اي ليست قادرة على الخلق بل على « الكسب » ، فهي ملكة قادرة على « كسب » الأفعال لا على خلقها . وقد أتاح بذلك للانسان مجالاً من الحرية ليكون مسؤولاً عما يأتيه من أفعال . ويقبل الاشعري بقسمة الأفعال ، كما قالت المعتزلة ، الى اضطرارية واختيارية كما يقبل بمبدئهم القائل بأن الانسان يشعر بالفرق البيّن بين هذين النوعين من الافعال . ولكن القدرة ، عنده ، شيء خارج عن الذات ، زائد عليه ،

---

(١) للأشعري حجة عقلية يبرهن بها ان كلام الله قديم ، وردت في « كتاب اللمع والرد على اهل الزيغ والبدع » .

يقول الاشعري : « إن قال قائل : لم قلتم ان الله تعالى لم يزل متكلماً وان كلام الله تعالى غير مخلوق ؟

قيل له : قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: « انما قولنا لشيء اذا أردناه ان نقول له كن فيكون »، فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله تعالى قائلاً له « كن » ، والقرآن قوله ، ويستحيل ان يكون قوله مقولاً له ، لأن هذا يوجب قولاً ثانياً ، والقول في القول الثاني وتعلقه بقول ثالث كالقول في القول الاول وتعلقه بقول ثان ، وهذا يقتضي ما لا نهاية له من الأقوال . وذلك فاسد . واذا فسد ذلك فسد ان يكون القرآن مخلوقاً » .

(كتاب اللمع للأشعري)

وليست ذاتية نابعة منه . ففي كل عمل اختياري يقوم به الانسان يميّز الاشعري بين فعلين : فعل الخلق الذي هو من عند الله، وفعل الكسب الذي هو من عند الانسان . وحرية الانسان تقوم اذن على هـذا التوافق بين الإله « الخالق » والانسان « الكاسب » .

لم يوجه الاشعري ُجلّ اهتمامه، في كافة الحلول التي تقدم بها ، نحو القضايا العقلية والنظرية بقدر ما كان يوجه اهتمامه نحو القضايا الروحية والدينية . فقد كان ُجلّ همه ان يعطي معنى للايمـان بالله ، بإله لم يكن من العبث وصفه بتلك الصفات التي وردت في القرآن ، اذ ليس من الممكن فصل الصفات عن الذات ، فالله جوهر وصفة معاً . وهذا مما يفسح المجال امـام المؤمن ليكون الله بالنسبة اليه موضوع محبة وتعبُّد وإجلال . وسواء كان الجهد الذي قام به الاشعري ناجحاً او فاشلاً (نظراً لغياب الأدلة الميتافيزيقنة الكافية في بنيانه الفلسفي) فان ما كان يرمي اليه الاشعري ، بكل نزاهة وتجرد ، هو إقامة الدليل على تلازم هاتين الصفتين ، قدم القرآن وحدوثه ، ذلك التلازم الخفيّ العجيب بين الخلود والفناء .



٣ ـ الأشعرية

أ ـ تطور مدرسة الأشعري

١ – أنشأ المدرسة الاشعرية في منتصف القرن العاشر الميلادي (الرابع للهجرة) تلامذة الاشعري واليه ينسب اسم هذه المدرسة فيقال الاشعرية والأشاعرة . وقد ظلت الاشعرية طيلة عدة قرون العقيدة المهيمنة في الاسلام السني كما اصبح الأشاعرة انفسهم اهل السنة .

أحاط بالأشعري في أواخر أيامه عدد من التلاميذ الذين أُخذوا بحياته المثالية وأفكاره الناضحة بالقيم الدينية وجهده لإنقاذ العقيدة من الأخطار المحدقة بها . فقد وجدوا فيه ملجأ يقيهم تطرف المتمسكين بحرفية النص من اهل الحديث وتطرف العقليين من اهل الاعتزال . وهكذا بدأت الأشعرية تتبلور ولما يتوفى ابو الحسن بعد .

ولكن الأشعرية ما كادت توطد دعائم وجودها وتتخذ طابعاً متميزاً بجانب المدارس الاخرى حتى غدت هدفاً لهجمات عديدة . فالمعتزلة لم ينسوا ما كانوا يضمرونه للاشعري وهو تلميذهم الذي انقلب عليهم . فأخذوا على الأشاعرة تملّقهم للعامة واتهموهم بالانتهازية وانهم انما يسعون لتوحيد المذاهب

المختلفة في مذهبهم الجديد . وكذلك لم يرق لأهل الحديث هذا المذهب الجديد فقاموا ، وعلى رأسهم الحنابلة ، يعجبون من حال الاشعري الذي ادّعى انه انما يحاول ان يتملص من شرك الاعتزال فاذا به لا يجد الشجاعة للعودة بكل بساطة ووضوح الى مورد النبع ، اي الى النص المنزل والطريقة الحنيفة ، كما اتّبعت في الاسلام السني .

وثمة حدث آخر ساهم في تعقيد الأمور . ففي نفس الوقت الذي بدأ فيه الاشعري يتلمس المشاكل التي تهدد الدين الاسلامي ويحاول ان يجد لها الحلول المناسبة ، ظهر مفكر آخر ، نشأ ايضاً بين اهل السنة ، هو ابو منصور الماتريدي (الذي توفي في سمرقند ، في شرق العالم الاسلامي آنذاك عام ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م) . وكان الماتريدي بدوره يشعر بالمشاكل المحدقة ويهدف الى تسويتها. ونظر تلامذته الى مساعي الاشاعرة على انها اصلاح جزئي مبتور وأخذوا عليهم موقفهم المحافظ ومحاولتهم للتوفيق بين مذاهب متناقضة . واذا كانت الاشعرية موقفاً وسطاً موفقاً فقد حاول تلامذة الماتريدي أن يحلوا القضية جذرياً ويصلحوا التصدع الذي اصاب المذهب السني برمته .

٢ — بالرغم من كل ما واجهه الاشاعرة من حملات فقد توسعت مدرستهم وانتشرت وقد ساعدها الوقت حتى اصبحت لسان حال السنة في القسم الاكبر من العالم الاسلامي آنذاك ، إلا أن الاشعرية جابهت في منتصف القرن الحادي عشر (السادس للهجرة) بعض المصاعب فتوقف نشاطها نوعاً . فقد غدا الأمراء الفرس من دولة بني بويه اسياد السلطة في الدولة العباسية واذ كان هؤلاء من الشيعة فقد اقاموا نوعاً من التوفيق بين الفكر المعتزلي وبعض النواحي من الفكر الشيعي . ولكن ما كاد الأمراء السلجوقيون الأتراك ، وهم ذوو ميول سنية ، يستولون على السلطة حتى تبدل الموقف واستعادت الأشعرية مكانتها في المجتمع الاسلامي بل انها تمتعت بعطف السلطة الحاكمة لا سيا في ايام الوزير السلجوقي المعروف « نظام الملك » (توفي عام ١٠٩٣ م

٤٨٥ هـ . وهذا ما يفسر لنا سبب المقاومة العنيفة التي قام بها اسماعيليو ألموت) .

أسس نظام الملك جامعتين كبيرتين في بغداد ونيشابور حيث كانت تدرس فيها الأشعرية التي غدت بالتالي المذهب الرسمي للدولة العباسية . وفي ذلك الوقت اصبح دعاتها هم انفسهم الناطقون بلسان المذهب السني . ولما قوي نفوذهم شرع الأشاعرة يهاجمون الفرق والمذاهب التي لا تتفق ومذهبهم « الحنيف » ؛ وذلك ليس فقط على الصعيد الفكري البحت ، بل على الصعيد السياسي ايضاً وذلك بقولهم ان خصومهم انما يحملون افكاراً تغذيها دولة او حكم معارض للخليفة العباسي . وما الحملة التي شنها الغزالي على الباطنية الاسماعيلية وعلى الفلاسفة الا جزء من كل يستهدف في الوقت نفسه الحكم الفاطمي في مصر الذي كان يذود عن الفلاسفة ويتبنى المذهب الباطني .

٣ — وفي حدود القرن الثالث عشر للميلاد (السابع للهجرة) لاقت الأشعرية خصمين شديدين هما « ابن تيمية » وتلميذه « ابن القيّم الجوزي » وكلاهما من دمشق . فإبن تيمية ، وهو مؤسس الحركة « السلفية » التي امتدت عبر عدة قرون ، اخذ على الاشاعرة عقم الاصلاح الذي نادوا به ، ونادى بإصلاح جذري للسنّة يقوم على اعطاء القيمة المطلقة للنص الحرفي كما ورد اثناء التنزيل وعلى الرجوع الى احاديث الصحابة . (ويستثنى من هذه الأحاديث مجمل الاحاديث الفقهية التي تروى عن أئمة الشيعة) . وبالرغم من بلاغة « ابن تيمية » وانتقاداته اللاذعة حافظت الاشعرية على مكانتها المتفوقة في الاسلام السني حتى ايامنا هذه . وإن الروح التجديدية في الاسلام السني مهما كانت عناصرها مختلفة (كالمعتزلة ، والسلفية مثلاً) لم تستطع بالتقائها جميعاً في الوجدان الاسلامي الا ان تعزز المذهب الاشعري وتؤكد تفوقه .

٤ — انجبت الاشعرية رجالاً بارزين نذكر منهم القاضي « ابوبكر الباقلّاني » (المتوفي عام ١٠١٣ م / ٤٠٣ هـ) صاحب كتاب « التوحيد » وهو اول

محاولة لصبغ الاشعرية بصبغة مذهبية . « ابو اسحق الاسفرائيني » (المتوفي عام ١٠٢٧ م / ٤١٨ ﻫ) و « عبدالقادر بن طاهر البغدادي » (توفي عام ١٠٣٧ م / ٤٢٩ ﻫ) و «ابوجعفر احمد بن محمد السمعاني» (توفي سنة ١٠٥٢ م/ ٤٤٤ ﻫ) صاحب كتاب الارشاد الذي يُعد الصيغة النهائية للمذهب الاشعري. و «الامام ابوحامد الغزالي» (المتوفي عام ١١١١ م / ٥٠٥ ﻫ) و «ابن تومرت» (توفي عام ١٠٣٠ م / ٥٢٤ ﻫ) و « الشهرستاني » (المتوفي عام ١٠٥٣ م / ٥٤٨ ﻫ) و « فخر الدين الرازي » (توفي عام ١٢١٠ م / ٦٠٦ ﻫ) و « عضدالدين يحيى » (توفي عام ١٣٥٥ م / ٧٥٦ ﻫ) و « الجرجاني » (توفي ١٤١٣ م / ٨١٦ ﻫ) و « السنوسي » (توفي عام ١٤٩٠ م / ٨٩٥ ﻫ) .

لقد اشرنا الى ان الاشعرية لم تنتصر فقط على كل الهجمات التي تعرضت لها بل انها نجحت في توطيد دعائمها في الاسلام السني وخاصة في الشرق الادنى . وهي لم تصب هذا النجاح عرضاً واتفاقاً . واذا كانت العوامل الخارجية (من سياسية وغيرها) قد ساعدت على ازدهارها في وقت من الاوقات فان الفضل في ذلك الازدهار يعود مبدئياً الى ان المذهب الاشعري قد نادى بحلول حاسمة ، ولو ظاهرياً ، لمشكلتين من كبار المشاكل . هاتان المشكلتان ، على عكس ما سبق عرضه في هذا الكتاب ، هما من المشاكل التي تعرض للفكري « الظاهري » . المشكلة الاولى تتعلق بالنظام الكوني ، وفي هذا المجال قدم الاشاعرة حلهم « الذري » الذي غدا « كلاسيكياً » ، والمشكلة الثانية تتعلق بعلم النفس الديني وعلاقته بالفرد الانساني .

ب ـ المذهب الذري

١ ـ رأينا كيف ربط « العرفان » عند الاسماعيلية ، (الفصل الثاني ، ب) ، بين فكرة الفيض ومبدأ الإبداع. ان فكرة الفيض الحقة تمثلت بشكل خاص

في الاسلام عند الفلاسفة « الهلّينيين » ، هؤلاء الفلاسفة فهموا فعل الخلق ، كما تبصّروا فيه خلال الوحي القرآني ، على ضوء هذه الفكرة الأساسية . لقد اعتبروا تعدد العوالم والظواهر وكأنها صادرة عن الواحد المطلق . فالله موجود في قمة هذه الظواهر التي تنشأ عنه . والكائنات برمّتها ، اذ تؤلف هذا الظهور الالهي نفسه ، ترتبط ترتيبياً بعضها ببعض ابتداء من العقل الاول حتى المادة الموات .

وثمة مدارس فكرية اخرى ، ولا سيما المعتزلة ، تستند في تفسير الخلق والعلاقات بين الله والعالم الى مبدأ العلّية الشاملة فمظاهر الخلق عندهم خاضعة لمجموعة من العلل التي ترتقي تدريجياً ابتداء من العلل الثانوية التي تسيّر العالم المادي ، حتى العلل الأولية وهكذا حتى نصل أخيراً الى علة العلل جميعاً .

لم يُقنع الأشاعرةَ مبدأُ الفيض الذي قال به الفلاسفة كما لم تقع منهم فكرة السببية ، التي نادى بها المعتزلة ، موقع الرضى. فمبدأ الفيض كما فهمه الاشاعرة ينفي عن جوهر الكائن الأزلي ما أثبتوه له من حرية وإرادة . وهو يبدو لهم وكأنه مطابقة بين الاصل الاصل وما يصدر عن هذا الاصل سواء كان ذلك على صعيد الجوهر أم على صعيد الوجود . ففي الكائنات الفائضة لا يستطيعون ان يروا كائنات مخلوقة بالمعنى الذي قصده القرآن بالخلق، ولا حالات متعددة لكائن واحد ، ولكن مجموعة من الكائنات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالاصل الذي صدرت عنه بحيث انها تشكل معه وحدة كلية .

ويرى الاشاعرة في مبدأ العلّية الشاملة التي قال بها المعتزلة نوعاً من الحتمية واللزوم . (اذ ان العلة ترتبط كينونياً *Ontologiquement* بمعلولها والعكس بالعكس) وان هذه الحتمية لما يتنافى مع الفكرة الأساسية في القرآن، القائلة بالقدرة الالهية اللامتناهية وحرية الله المطلقة . ومن العبث ، في نظرهم ، ان يلجأ المعتزلة ، لتبرير نظريتهم عن العلة ، الى ربطها بالحكمة الالهية ، مظهرين بذلك ان تلك الحكمة هي في الواقع في أساس العلية . اذ ان الحكمة الالهية ،

في نظر الاشاعرة، هي مطلقة ايضاً شأنها في ذلك شأن القدرة والارادة وهي كلها صفات مطلقة لا يجري عليها شرط ولا قيد ولا التزام .

٢ — اما فكرة خلق العالم ، وما ينتج عنهـا من علاقات يمكن تصوّرها بين الخالق والكون ، فقد وجد لها الاشاعرة أساساً وتبريراً في نظريتهم عن الجوهر الفرد ، اي الجزء الذي لا يتجزأ ، وهـذا ما يعرف بمذهب الذرة . عُرفت هــذه النظرية قديماً عنـد مفكري اليونان والهنود ولكن الاشاعرة توسعوا بها وشرحوها طبقاً لميولهم الفلسفية الخاصة لكي يضمنوا ، بما ينتج عن هذه النظرية ، صحة رأيهم عن القدرة اللامتناهية وعن الخلق .

يمكننا ان نعرض بإيجاز لمحاجّة الاشاعرة كما يلي : مـا ان نسلّم بوجود جوهر فرد اي مادة غير قابلة للتجزئة حتى نصل الى اثبـات مبدأ سام سني يعطي للمادة ولكافة الاجسام المركبة تحديدها وتميزها . اذ ان المادة لو كانت بذاتها قابلة للانقسام لحملت في قرارتها امكانية تحديد ذاتها وعلة هذا التحديد و لبطل والحالة هذه وجوب وجود مبدأ اول للكائنات . فاذا سلمنـا بمبدأ الجوهر الذي لا يتجزأ بذاته (الذرة) وجب علينا ان نعترف بتدخل مبدأ سامٍ متعالٍ يعطي للمادة تحديدها وميزاتها وكميتها التي تجعل منها هذا الكائن او ذاك . وهكذا تظهر فكرة الاله الخالق بديهية مدعومة بالبرهان القاطع .

ومن ثَمّ فان فكرة الجزء الذي لا يتجزأ تحمل بين ثناياها نتيجة اخرى وهي اتصال فعل الخلق ودوامه. فاذا كانت المادة لا تجد حقاً في ذاتها السبب الكافي لاتصالها وانفصالها ، فان تراكم عدة ذرات وتجمعها في سبيل تميز كائن او آخر وجب ان يكون تراكماً عفوياً وبفعل الصدفة . ولكن هذه الصدف بمجرد كونها متعاقبة أبداً تحتم وساطة مبـدأ سام متعال يخلقها دوماً وأبداً ويكون لها دعماً وسنداً . وها هي النتيجة لكل ذلك تفرض نفسها فرضاً : يجب ان تكون الجواهر والأعراض مخلوقة في كل لحظة. الكون كله مرهون

من آن الى آن بالعناية الالهية المتناهية القدرة . الكون دائماً على تمدّد وانتشار وتفكك واليد الالهية وحدها هي التي تضمن له في كل لحظة وحدته وتلاحمه ودوامه . وإن كنا نحن لا نشعر بكل ذلك فهذا مردّه الى عجز وقصور في الحواس والادراك .

ج ـ العقل والايمان

١ ـ عدا المشكلة التي حلها الاشاعرة بنظريتهم الكونية الذرية فانهم ايضاً عالجوا مشكلة اخرى تعرضت لهم ، هي مشكلة العلاقة بين العقل والايمان . في ذلك ايضاً يثبتون دعوتهم لمجابهة المتطرفين من الفريقين : اهل العقل واهل النص . فالمعتزلة لم يقروا إلا بالعقل إماماً ولم يصدقوا إلا بما هو عقلي . في حين ان اصحاب النص اصمّوا آذانهم عن سماع كل ما يتعلق بالعقل وتمسكوا بحرفية النص. فاذا سلمنا بما يقوله المعتزلة من ان العقل البشري حَكَمٌ مطلق سواء كان ذلك في الامور الدنيوية الزمنية ، أم في الأمور الروحية ، لتساءل المؤمن العادي: لماذا عليّ ان أؤمن بالشرع ؟ لا شك في أن المعتزلة ستجيبه بأن الشرع ضروري لتنظيم الاخلاق والاجتماع بين الناس ، اذ ليس الجميع بقادرين على ان يتصرفوا على ضوء الحق والخير . ليكن ذلك . ولكن عندما يبلغ الانسان العاقل مرتبة النضوج لماذا لا يكف عن تكليف نفسه القيام ببعض الالتزامات الدينية ما دامت له المقدرة ، بتجاربه الخاصة ، على ان يصل الى الحقيقة ويعمل حسب مقتضاها ؟

إن اولئك الذين يجعلون من العقل كل شيء ، كأولئك الذين لا يعطونه اي اعتبار، يصلون في النهاية الى نفس النتائج، الى الفصل بين العقل والايمان. المعتزلة ينفون الايمان بالدين ، ذلك ان الانسان العاقل لا حاجة له به ، وفي الطرف الثاني ينفي اهل النص قيمة العقل بحجة انه دون جدوى فيما يتعلق

بأمور الدين ، حيث القول الفصل للايمان . ولكن لماذا يحث القرآن على التفكير والتأمل ؟ لماذا يدعو القرآن فكرنا للتمرس بالأمور الدينية البحتة ، كوجود الله ، والعناية الالهية ، والوحي والتنزيل ، الخ ...

حاولت الاشعرية ان تشق طريقاً وسطاً بين هذين الطرفين ، جاهدة في تعيين الميدان الخاص بالعقل ، والميدان الخاص بالايمان . فاذا كان الصواب ان نقول بأن كل حقيقة روحية يمكن ادراكها عن طريق العقل كما يمكن ذلك عن طريق الايمان فلا يجب ان يغرب عن بالنا ان لكل من هاتين الحالتين نوعاً من الادراك تختلف شروطه عن الآخر ؛ بحيث اننا لا نستطيع ان نخلطها معاً ، ولا ان نقيم واحداً منها بدلاً عن الآخر ، ولا ان نثبت احدهما وننفي صاحبه .

٢ — في هذا الصراع الذي قام به الاشاعرة نوع من العاطفة المؤثرة . اذ اننا نستطيع ان نتساءل عما اذا كان هؤلاء يملكون سلاحاً كافياً ينتهي بهم الى ما فيه الخير . اذا قابلنا مذهبهم مع الفلسفة النبوية للعرفان الشيعي ، التي عرضنا لها سابقاً (الفصل الثاني) لأظهر ذلك تضاد بيّن . فالأشاعرة بوقوفهم في وجه المعتزلة واهل النص ظلوا في الواقع مع هؤلاء في نفس الحقل . وانه لمن الصعب ، في هذا المضار ، ان تظهر الأبعاد الحقيقية للتأويل او ان ينفتح منفذ يؤدي من الظاهر الى الباطن . وهذا هو التضاد بين الجدل العقلي في علم الكلام وبين ما ألِفنا معرفته عن « الحكمة الالهية » و «العرفان» و « المعرفة القلبية» ، هذه الاشكال الوجدانية التي تعود كل معرفة منها الى معرفة للذات اولاً . واذا فكرنا في الحل الذي اعطاه الاشعري لمشكلة خلق القرآن لوجدنا ان جهوده ومحاولاته قد توقفت قبل الاوان .

أكان باستطاعته ان يفعل غير ذلك ؟ اذن للزمه القول بفلسفة للنبوة مع تعميق لفكرتي الزمان والحدوث في مختلف نواحي تفسيرهما . ولكن بعض

المؤرخين الشيعة اوردوا في كتاباتهم ان المذهب الذري عند الاشاعرة وانكار وجود العلل الوسيطة يجعلان كل فلسفة للنبوة مستحيلة في مذهبهم .

اذا كانت الأشعرية قد نجحت بالرغم من كل ما تعرضت له من حملات وانتقادات فيجب الاعتراف بأن وجدان الاسلام السني قد تحقق بواسطتها . وهنا تظهر الأعراض الحادة لموقف يؤدي الى التساؤل عما اذا كانت الفلسفة الاسلامية تعيش فعلاً في دارها وبين أهليها ام انها بقيت دائماً لا سند لها ولا معين ؟ لقد كان الاعتزال معاصراً لأئمة الشيعة (وكان لتلامذتهم مناقشات عديدة مع شيوخ المعتزلة) وولد الاشعري في السنة ذاتها التي ابتدأت فيها « الغيبة الصغرى » للامام الثاني عشر عام ٨٦٣ م / ٢٦٠ ه . وتوفي في بغداد قبل « القلّيني » بسنوات قلّة وكان « القليني » من أشهر متكلمي الشيعة وعمل في بغداد زهاء عشرين عاماً . وبعد ، فان اسميْ هذين المعلمين يمكن ان يكونا مثالين للظروف والملابسات المختلفة التي يخبؤها المستقبل للفلسفة الاسلامية سواء في الاسلام الشيعي ام في الاسلام السني .



الفصل الرابع

في الفلسفة وعلوم الطبيعة

١ - الهرمسية[1]

١ - اشرنا في ما تقدم (الفصل الاول، ٢) الى ان الصابئة [2] من أهل حرّان كانوا ينسبون حكمتهم الى « هرمس » و « عاذيمون ». كتب طبيبهم الشهير « ثابت بن قرّة » (المتوفي عام ٢٨٨ هـ / ٩٠١ م) بالسريانية ، كما انه

---

(١) الهرمسية نسبة الى « هرمس ». يقول الشهرستاني : « .. هرمس العظيم ، المحمودة آثاره ، المرضية افعاله وأقواله ، الذي يعد من الأنبياء الكبار ، ويقال هو « إدريس » عليه السلام ». يذكر له صاحب « الملل والنحل » عدداً من الحكم في فصل بعنوان « حكم هرمس » (انظر الملل والنحل ج ٢ ص ٤٥). ويذكر ابن النديم : « ان اول من تكلم عن الصنعة (يقصد « الكيمياء ») هرمس الحكيم البابلي المنتقل الى مصر عند افتراق الناس عن بابل، وانه ملك مصر وكان حكيماً فيلسوفاً . (الفهرست ص ٥٠٧). (انظر ايضاً تاريخ الفلسفة في الاسلام « دي بور » ص ٢٣ ، ٢٤).

(٢) الصابئة : يقول الشهرستاني : « الصبوة في مقابل الحنفية . وفي اللغة : صبأ الرجل : اذا مال وزاغ . فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الأنبياء قيل لهم الصابئة ».
مذهبهم : ان للعالم صانعاً فاطراً حكيماً مقدساً عن سمات الحدثان والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول الى جلاله وانما يتقرب اليه بالمتوسطات المقربين لديه وهم الروحانيون المطهرون..» ويمضي صاحب الملل والنحل في تفصيل مذهبهم من خلال مناظرة أقامها بين الحنفاء والصابئة (انظر الجزء الثاني ص ٦ وما يليها). (وراجع ايضاً « دي بور » ص ٢٣ و ٢٤ التعليقات).

ترجم الى العربية كتاباً بعنوان « أنظمة هرمس » . وكان « هرمس » بالنسبة للمانوية واحداً من الرسل الخمسة الكبار الذين سبقوا « ماني » . ثم انتقل من فلسفة النبوة المانوية الى فلسفة النبوة في الاسلام حيث تمثل بالنبي « ادريس » و « اخنخ » .

وليس من العجب ان يكون الشيعة اول من « تهرمس » في الاسلام . فالفلسفة النبوية عند الشيعة ، من جهة ، قد تبادر الى ذهنها ، تلقائياً ، الى أي طبقة نبوية ينتمي « هرمس » . فهو لم يكن رسولاً مشرّعاً مكلفاً بأن يعلن للناس عن شريعة جديدة بل ان دوره في « تاريخ الرسل القدساني » هو دور نبي أرسل لكي ينظم الحياة في المدن المتحضرة ويعلّم أهلها الامور التقنية والفنية . كما ان علم العرفان الشيعي ، من ناحية اخرى ، يدرك كذلك نوع المعرفة الشائعة عند الأنبياء العاديين الذين سبقوا الاسلام (كهرمس مثلاً) وعند الأئمة والأولياء ، عامة ، في دور الولاية الذي تلا دور النبوة المشرّعة. وهذا ما وصف لنا (الفصل الثاني ، أ ، ٥) على انه إلهام سماوي يكاد يفوق الرسالة النبوية المشرعة قدراً . وتظهر الفلسفة الهرمسية ، فعلاً ، وكأنها « حكمة لدنية » أي فلسفة نبوية .

وبالمقابل فقد أعلن السنة (بشهادة الشهرستاني) ان في هرمسية الصابئة عقيدة لا تتفق والاسلام [1] لأنها تستطيع الاستغناء عن النبي (ونعني به الرسول الذي يأتي بالشريعة) : فالاعتقاد بصعود الروح الى السماء ، كما كان « هرمس » يعلم أتباعه ، يُبطل الاعتقاد بنزول الملاك ليوحي للنبي بالنص الإلهي [2] . ولكن هذا التناقض الحاسم يزول اذا ما وضعت المشكلة في إطار النبوة وعلم العرفان عند الشيعة ؛ ونتائجها تذهب الى حد بعيد . وهذا ما

---

(١) راجع الملل والنحل ج ٢ من ص ٥ الى ٤٥

(٢) نفس المرجع ص ٣٢

يُظهر لنا كيف دخلت « الهرمسية » الى الاسلام عن طريق الشيعة ، ولماذا عرفت فيه قبل ان يعرف قياس ارسطو وماورائياته . ويشير الدافع الى الأسباب التي حدت بالشيعة الى اتخاذ هذا الموقف وما ينتج عنه في مستقبل الفلسفة في الاسلام ، في حين يرفض اهل السنة على حدّ سواء الموقف الشيعي والموقف الاسماعيلي والهرمسي كونها جميعاً ، في اعتقادهم ، معادية في باطنها لمبدأ النبوة ومقوّضة لدعائم الاسلام التشريعي .

٢ – الفيلسوف الايراني « السَّرَخْسي » (توفي عام ٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م) مفكر شيعي ، او هو يعد كذلك ، شأنه شأن الكثير من ألمع رجالات ذلك العصر ، كان تلميذاً للفيلسوف الكندي وألف كتاباً (هو مفقود اليوم) عن أديان الصابئة . وقد قرأ استاذه الكندي ما كتبه « هرمس » لابنه فيما يتعلق بتعالي الله وسنائه ، وقد علق الكندي على ذلك بأن قال ان فيلسوفاً مسلماً مثله لا يستطيع الاتيان بأفضل مما قاله هرمس . ومن المؤسف انه لم يكن للصابئة كتاب منزل ، أتى به نبي مشرّع . لذلك لم يُعترف بهم رسمياً من اهل الكتاب فاضطروا الى ان يرتدوا رويداً رويداً الى الاسلام . آخر شيخ عرف من شيوخهم هو الحُكيم بن عيسى بن مروان الذي توفي عام ٣٣٣/٩٤٤ . وقد ترك تأثيرهم آثاراً بعيدة في الاسلام . كما وان اقتناعهم بعدم جدوى القياس في تحديد الصفات الإلهية لاقى اذناً صاغية عند الامام جعفر بالنسبة لموقفه من علم الكلام . يوجد قسم من اصطلاحاتهم التعبيرية ، مضافة الى الاصطلاحات المانوية ، عند الشلمغاني (المتوفي عام ٣٢٢ هـ/ ٩٣٤ م) وهو صورة مؤثرة تمثل المأساة الشخصية للشيعي المتطرف . وبواسطة ذو النون المصري (توفي عام ٢٤٥/٨٥٩) وهو متصوف وكيميائي مصري ، تسرّبت بعض أقوالهم الى المتصوف (كالخرّاز المتوفي عام ٢٨٦/٨٩٩ ، والحلاج المتوفي عام ٣٠٩/٩٢٢) . اما أتباع الأفلاطونية المحدثة في الاسلام ، وهم الذين جمعوا التفكر الفلسفي الى التجربة الروحية فهم يعلنون في سلسلة طويلة من الاسناد

انهم يعودون في الأصل الى هرمس . نذكر منهم « السهروردي » (توفي ١١٩١/٥٨٧) و « ابن سبعين » (توفي عام ١٢٧٠/٦٦٩) كما ظهر في حدود القرن الثالث عشر للميلاد (السابع للهجرة) فيلسوف فارسي شيعي هو « افضل الكاشاني » الذي ترجم للفارسية رسالة لهرمس . هذا ولم يخل تاريخ الرسل القدساني من ذكر هرمس (راجع في ايران « المجلسي » والاشكوري في القرن السابع عشر) .

٣ — لكي نطّلع على خصائص الفكر الهرمسي وكل ما تأثر به في الاسلام نشير مع المستشرق « ماسينيون » الى الخصائص التالية : لقد ساد الاعتقاد في علم الالهيات ، ان الله ، الذي ليس كمثله شيء ، وان يكن لا سبيل للوصول اليه عن طريق القياس ، الا انه ، بما يصدر عنه عن طريق الفيض ، يمكننا ان نتعرف اليه بالصلاة والخشوع والتعبد . وهناك فكرة لازمة عندهم من نظرتهم الفلكية الهرمسية وهي فكرة أدوار الزمان (وهي فكرة الزمان الأساسية عند الشيعة الاسماعيلية) ...

وثمة نزعة تأليفية في علوم الطبيعة تؤكد وحدة الوجود عوضاً عن وضع فلك ما دون القمر مقابل السماء العليا ، (وعناصر الفساد الاربعة مقابل الجواهر الصافية) . من هنا نشأة مبدأ التماثل وعلم التماثل المبنيين على التفاهم بين الاشياء جميعاً . وهناك استعمال ما يسميه « ماسينيون » بـ « سلسلة العلل المخالفة » *Séries causales anomalistiques* ، اي تلك النزعة التي تنحو ، لا الى الأخذ بالقاعدة العامة ، ولكن بالحالات الفردية وإن كانت خاطئة . وهذا بالذات ما يُبعد الشقة بين الهرمسية والنزعة المنطقية عند الارسطاطاليسية ، ويقرّبها من الجدل الحسي والتجريبي عند الرواقيين . ولا يظهر هذا التأثير الرواقي عند نحويي الكوفة فقط بل هو يظهر كذلك في نوع من العلوم الشيعية الذي يأخذ بعين الاعتبار العلل الفردية (عند ابن بابويه مثلاً) . وفي ذروة الفكر الشيعي الاثني عشري ، كما في ماورائيات « الوجود » التي يعارض بها

« الملا صدرا الشيرازي » ماورائيات « الجواهر »، يمكننا ان نبين ايضاً هذه الملاءمة نفسها .

٤ ـ يكاد يكون من المستحيل ان نذكر هنا أسماء المؤلفات التي تمثل التراث الهرمسي في الاسلام، وهي رسائل تنسب الى هرمس وتلاميذه (اوستانس[١]، وزوزيموس[٢] الخ ...) وتراجم (كتاب « كراتس »، وكتاب « الصديق ») ومؤلفات « ابن وحشية[٣] » او تلك التي تنسب اليه (ومنها الكتاب الشهير « الزراعة النبطية » وهو بالحقيقة كتاب لأحد الشيعة هو ابو طالب احمد بن الزيات المتوفي حوالي عام ٣٤٠ / ٩٥١) . وتجدر الاشارة بنوع خاص الى مؤلفين كبيرين من التراث الهرمسي العربي : اولهما كتاب « سر الخليقة » الذي تمّ تأليفه في عهد الخليفة المأمون (المتوفي عام ٢١٨ / ٨٣٣ (كتبه رجل مسلم نجهل اسمه ووقعه باسم « ابولونيوس الطواني »[٤] . وهذا الكتاب ينتهي بلائحة الزمرد الشهيرة (ويشبه هذا الكتاب « كتاب الكنوز » وهو موسوعة في العلوم الطبيعية ألّفها في العصر نفسه أيوب الرهاوي الطبيب النسطوري الذي عاش في البلاط العباسى) . وثاني هذين الكتابين هو كتاب « غاية الحكيم » الذي ينسب خطأً لمسلمة المجريطي (المتوفي عام ٣٩٨ / ١٠٠٧) يحتوي هذا الكتاب، عدا المعلومات القيمة عن الطقوس الفلكية عند الصابئة، تعليماً مفصلاً لمبدأ « الطبيعة التامة » المنسوبة لسقراط .

٥ ـ اما مبدأ « الطبيعة التامة » فهو من اكثر مبادىء هذا الادب روعة. فالطبيعة التامة هي « الذات الروحانيــة »، هي ملاك الفيلسوف ومرشده

(١ و ٢) انظر « الفهرست » لابن النديم ص ٥١٠ .
(٣) نفس المرجع ص ٥١٨ .
(٤) نفس المرجع ص ٣٨٧ .

الخاص الذي يقوده في طريق الحكمة . وهي بالاجمال اسم آخر لا « دانا » *Daênâ* ، هي « توأم سماوي » وصورة نورانية على شاكلة النفس التي تظهر للصفيّ في الفلسفة الزرادشتية والمانوية في وقت ظهوره (*Exitus*) . لقد شرح « السهروردي » رؤية هرمس لطبيعته التامة كما شرحتها بعده المدرسة الإشراقية ، حتى « الملا صدرا » وتلاميذ تلاميذه . وسوف نرى كيف سيستخلص « ابو البركات البغدادي » من مبدأ الطبيعة التامة ، وبطريقة جد شخصية ، ما ينطوي عليه هذا المبدأ من الامور التي قال بها ابن سينا فيما بعد حول العقل الفعال. ويمكننا ان نتتبع مبدأ الطبيعة التامة تحت أسماء اخرى: « فالعطار » في ملحمته الصوفية التي كتبها بالفارسية انما ينشد من ورائها هذا المبدأ نفسه . كما اننا نجده في مدرسة « نجم الدين كبرى » تحت اسم « شاهد في السماء » و « المرشد الخفي » . وهو ايضاً « الشيطان السقراطي والشيطان الأفلاطوني » . وتدين هذه المجموعة من الحكماء الاسلاميين بالفضل الى الهرمسية بوعيها لهذا « الأنا السماوي » لهذه « الأنا المخاطبة » التي هي هدف توبتهم الداخلية اي تحقيق ذاتهم .

٢ - جابر بن حيّان والكيمياء

١ — ان المجموعة الضخمة من المؤلفات التي تحمل اسم جابر بن حيان هي بدورها ايضاً « هرمسية » في عدد من مصادرها . ولا يسعنا الا ان نُحيل القارىء الى العمل الضخم الذي كرّسه لها المستشرق « بول كراوس » والذي بقي ردحاً من الزمن المرشد الأمين في الدراسات الجابرية . ان إعطاء الحكم الفصل على هوية مؤلف هذه المجموعة لهو موضوع خطير . بيد ان المستشرق « برتلو» الذي انصرف بشكل خاص الى دراسة مؤلفات جابر اللاتينية انتهى به البحث الى إنكار كلي وغير مدعوم برهانياً ، لكون الوثائق صعبة المنال . مقابل ذلك قام المستشرق « هوليار » بجمع عدد من الوثائق الملائمة التي تدعم

العُرف السائد : فهو يؤكد ان جابراً عاش في حدود القرن الثامن الميلادي (الثاني للهجرة) وانه كان تلميذاً للامام جعفر الصادق ، الامام السادس ، وهو فعلاً صاحب المجموعة الضخمة التي تنسب اليه والتي ينـاهز عددها نحواً من ثلاثة آلاف رسالة (وليس هـذا الامر ببعيد التصديق اذا ما قارّناه بمؤلفات ابن عربي او المجلسي مثلاً) . حاول المستشرق « رسكا » ان يجد سبيلاً وسطاً بنفيه التأثير المباشر للامام جعفر (وهـذا النفي يتجاهل وجود تراث شيعي ثابت ولكنه يُقرّ بوجود تراث له مراكزه في ايران). اما «بول كراوس » فقد خلص من أبحاثه وانتقاداته المتحفظة الى إثبات عدة مؤلفين: وتكون هكذا قد نشأت مجموعات عدة من المؤلفات حول نواة اصلية ؛ وذلك وفق ترتيب نكاد على وجه التقريب نتوصل الى إقامته من جديد ؛ ويجعل « كراوس » تاريخ نشأة هذه المجموعات في حدود القرنين التاسع والعاشر للميلاد لا في حدود القرن الثامن .

ونحب ان نشير الى انه بالرغم من التناقض القائم بين المجموعات «التقنية» والمجموعات الاخرى هناك صلة عضوية بينها جميعاً ومصدر إلهامي ثابت . واذا كان صحيحاً ان واحدة من هذه المجموعات تُسنِد الى كتاب « سر الخليقة » المنسوب لأبولونيوس الطواني (راجع اعلاه الفصل الرابع ، ١) في في القرن التاسع للميلاد (الثالث للهجرة) فلسنا على شيء من اليقين من أن صاحب هذه المجموعة قد أوجد هو بنفسه تعابيره الخاصة ومواضيعه الخاصة وانه لم يستقيها هو الآخر من مفكر غيره . ان شهادة الفيلسوف سليمان المنطقي السجستاني التي يوردها ضد جابر بن حيان لتتناقض مع ذاتها . واذا شئنا ان نتكلم صراحة فاننا نعتقد ، في مثل هذا الميدان (حيث ضاع قسم كبير من مؤلفات ذلك العصر) ان الرغبة في إظهار ما يفسر التقليدَ والعرف، وما يدل عليه هـذا التقليدُ ، هي أشد خصباً وفائدة من الانتقاد التاريخي المتطرف الذي يطأ ارضاً غير ثابتة لا تلبث في كل لحظة ان تنخسف وتغور .

واذا كنا حقاً لا نود ان نبخس الأئمة الشيعة حقهم ولا ان نتجاهل جملةً كل ما روي لنا عنهم (وتأخر الدراسات الشيعية يظهر بشكل خاص هنا) ، واذا كنا نذكر ان الاسماعيلية تكونت في البدء مع اتباع الامام اسماعيل ابن الامام جعفر ، فان الصلات بين جابر والاسماعيلية وبين جابر والامام جعفر تظهر لنا على وجهها الحقيقي . واذا كانت السيرة المتلاحمة لحياة جابر ، التي استخلصها الكيميائي « الجلدكي » من مجمل المصنفات الجابرية ، تؤكد ان هناك بالفعل رجلاً يدعى جابر بن حيان وانه كان كيميائياً وتلميذاً للامام السادس ومن أتباع الامام الثامن علي الرضا ، وانه مات في طوس (في خراسان) في العام ٢٠٠ هـ / ٨٠٤ م ، فانه لم يعد هناك سبب وجيه لإنكار ذلك . واما ان تفترض المجموعات المختلفة عدة مؤلفين فليس في ذلك شيء من الخلف اذ سوف نرى اخيراً ان الفكر الجابري ، والشخصية الجابرية ، أخذت في النهاية معنى خاصاً يتخطى حدود وضع (*Situs*) محدود ومتحجر في تأريخ الحوادث .

٢ – تميل الأبحاث التي قام بها المستشرق « بول كراوس » الى ان النظرية الجابرية عن « الميزان » « تمثل في العصر الوسيط محاولة دقيقة لبناء نظام كمّي في العلوم الطبيعية » . كان من الممكن ان تظهر صحة هذه العبارة واضحة لولا ان حالت وفاة « بول كراوس » دون انجاز أبحاثه . بقي بعد ذلك تحقيق القصد الرامي الى اظهار العلاقات بين الكيمياء الجابرية والفلسفة الدينية عند الاسماعيلية ، اذ ان العلوم « الكمية » الجابرية لا تؤلف فقط فصلاً في التاريخ البدائي للعلوم ، كما نعني اليوم بكلمة « علوم » ولكنها « نظرة شاملة في الكون » *Weltanschauung* قائمة بذاتها . فعلم الميزان يكاد يشمل معطيات المعرفة البشرية بأكملها [1]؛ وهو لا يطبق فقط على العوالم الثلاثة المؤلفة لفلك ما

(١) يقول جابر : « العلة الاولى هي العقل ، والعقل هو العلم ، والميزان هو العلم ، فكل فلسفة وعلم فهو ميزان ، فكأن الميزان جنس ، والفلسفة فرع ينطوي تحته ، هي وكل ما يتصل بها من فروع » . (كتاب الخواص الكبير – المقالة الثانية) =

دون القمر ، ولكنه يشمل ايضاً حركات الكواكب وأقانيم العالم الروحي . وكما يذكر كتاب « الخمسينيات » فان هناك موازين لقياس كل من العقل ونفس العالم ، والطبيعة ، والصور ، والأفلاك ، والكواكب ، والطبائع الأربعة ، والحيوان ، والنبات ، والمعدن ، واخيراً ميزان الحروف الذي هو اشرف الموازين جميعاً » . لذلك يخشى ان تخلق كلمة « كمي » في اطلاقها على العلوم الجابرية بعض الابهام والالتباس .

ان ما قصد اليه كتاب « علم الميزان » هو اكتشاف العلاقة القائمة ، في كل جسم من الاجسام، بين ظاهره وباطنه[1] . والعملية الكيميائية تظهر هكذا ، كما أشرنا سابقاً ، وكأنها حالة مثالية من حالات التأويل أي إخفاء الظاهر ، واظهار الخفي . وكتاب « ميدان العقل » يشرح باسهاب ان قياس طبائع الشيء (من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة [2] هو في الآن نفسه قياس

= ويقول في الكتاب نفسه – المقالة الاولى: «ان قواعد الفلسفة هي قواعد الميزان ، او بعض قواعدها قواعد الميران » ، اي ان عمل الفيلسوف إما ان يجيء متطابقاً مع العلم بالموازين تطابق المتساويين ، وإما ان يكون علم الموازين شاملاً للفلسفة بجانب منه دون جانب . من هنا كان « الميزان » هو العلم والفلسفة ، لولا ان كلمة « ميزان » (عند جابر) أعم من كلمتي « علم وفلسفة ». فالميزان جنس والفلسفة فرع ينطوي تحته ، هي وكل ما يتصل بها من فروع .

(١) يقول جابر : « ان في الحروف الواقعة على الادوية وغيرها في الثلاثة اجناس (النبات والحيوان والحجر) ما ينبىء عن باطنه ولا ينبىء عما في ظاهره ، وفيها ما هو بالعكس ، مثل ان ينبىء عما في الظاهر ولا يدل على الباطن ، وفيها ما ما يوجد جميعاً فيها ، وفيها ما يدل على ما فيها (ظاهراً وباطناً) وزيادة تحتاج الى ان تلقى ويرمى بها، كما يحتاج الناقص ان يتم ويزيد»...
(الجزء الاول من كتاب الاحجار على رأي بليناس ، مختارات كراوس ، ص ١٣٢)

(٢) ميزان الطبائع هو العلم الذي نعلم به كم من الطبع الفلاني (الحرارة ، البرودة ، اليبوسة، الرطوبة) موجود في الكائن الفلاني . فاذا كانت الحرارة غالبة عليه عرفنا ان البرودة فيه مستكنة، مستبطنة، وان كانت البرودة غالبة فيه عرفنا ان الحرارة فيه هي المستكنة المستبطنة، وكذلك قل في صفتي اليبوسة والرطوبة ... =

للكميات التي اختصتها منه نفس العـالم ، أي مدى شوق النفس لحلولها في المادة : ومن هذا الشوق الذي يحدو النفس نحو العناصر الطبيعية ينشأ المبدأ الذي هو في اصل الموازين . وباستطاعتنا اذن ان نقول ان تحوّل الاجسام مرهون بتحول النفس المرتدّة الى ذاتها . والنفس هي عين المكان الذي يحدث فيه التحول . فالعملية الكيميائية تظهر وكأنها عملية نفسية — روحية . لا نقول ذلك لكي نجعل من النصوص الكيميائيـة رموزاً خرافية عن النفس ولكن لأن مراحل العملية المطبقة **حقاً على مادّة حقيقية ملموسة ، ترمز** الى مراحل ارتداد النفس الى ذاتها .

ان المقاييس المعقدة ، والأعداد الكبيرة التي يتوصل اليها جابر بدقـة متناهية ليس لها أي معنى بالنسبة لمختبراتنا اليوم . ولما كان المبدأ والهدف « لعلم الميزان » هو الوصول الى قياس رغبة « نفس العالم » وتشوقها للحلول في المادة ، يصعب علينا اذن ان نرى فيه سبقاً في موضوع العـلم الكمي الحديث ؛ ولكنه ، بالمقابـل ، يمكن ان ينظر اليه على انه سبق علمي في موضوع « الطاقة النفسية » التي تستدعي في أيامنا هـذه مجموعة كبيرة من الأبحاث . كان « ميزان » جابر « علم الجبر » الوحيد الذي يخوّله ان يلاحظ درجات « الطاقة الروحية » للنفس *Energie sprituelle de l'Ame* التي تحلّ في الطبائع ، ثم تتحرر من هذه بواسطة الكيميائي الذي بتحريره للطبائـع يحرر نفسه ايضاً في آن واحد .

= واللغة في رأي جابر هي نتاج ظهر بالطبع لا بالاتفاق العرضي ولهذا فهيذات دلالة اصيلة على حقائق مسمياتها . والحروف تقابل الكيفيات الاربع في الطبيعة :

فالحرارة يقابلها : أ ـ هـ ـ ط ـ م ـ ف ـ ش ـ ذ .

والبرودة يقابلها : ب ـ و ـ ي ـ ن ـ ص ـ ت ـ ض .

واليبوسة يقابلها : ج ـ ز ـ ك ـ س ـ ق ـ ث ـ ظ .

والرطوبة يقابلها : د ـ ح ـ ل ـ ع ـ ر ـ خ ـ غ .

٣ ــ أشرنا الى ان جابر بن حيـــان كان ينظر « لميزان الحروف » *Balance des lettres* على انه اشرف الموازين جميعاً . (راجع الفصل الرابع، ٥) . وقد توسع « الغنوصيون » في الاسلام بنظرية حول « الغنوص » القديم ورأوا ان الحروف الهجائية ، لكونها في أساس الخلق ، تمثــل تجسيماً او تجسيداً للكلام الالهي (انظر ماركوس الغنوصي ، وفي هـــذا الكتاب « العرفاني » الشيعي « المغيرة ») . وقد أجمع الرأي على ان الامام «جعفر» هو معرّف الناس لـ « علم الحروف » وقد اخذ المتصوفون السنة ، هم ايضاً ، هذا العلم عن الشيعة منذ النصف الثاني للقرن التاسع الميلادي (الثالث للهجرة). كما بحث « ابن عربي » وتلاميذه في هذا العلم . اما عند الاسماعيلية فان النظر في الاسم الالهي يقابـــل « الغنوص » اليهودي حول « الكلمات الرباعية » *Le tétragramme* .

يهتم جابر بنوع خاص بـ « ميزان الحروف » هـــذا في رسالة له بعنوان « كتاب المجيد » ؛ هذه الرسالة ، بالرغم من كونها عويصة الفهم ، الا انهـا تفصح لنا عن الروابط بين مذهب جابر الكيميائي و « الغنوص » الاسماعيلي لا بل انها قد تؤدي بنا الى معرفة سرّ شخصية جابر. تحلل هذه الرسالة مطوّلاً قيمة الحروف الرمزية ومعناها ؛ هذه الحروف الرمزية ثلاثة : العين (رمز الامام ، الصامت ، عليّ) والميم (رمز النبي ، الناطق ، المعبر عن الشريعة ، محمد) والسين (تذكّر بسلمان الحُجّة) . وقد سبقت الاشارة الى انـــه حسب ترتيب المقامات التي نجعلها لكل من هذه الحروف يكون لدينا الترتيب الرمزي المميز للشيعة الاثني عشرية والاسماعيلية الفاطمية (ميم ــ عين ــ سين) او للاسماعيلية الاولى (وهم الذين تشير اليهم رسالة « ام الكتاب » تحت فصل « معارك سلمان السبعة ») او اسماعيلية ألموت (عين ــ سين ــ ميم) : في هذه الحالة يكون المقام الاول لسلمان ، الحجة ، على الميم . ويبرر جابر هــذا الترتيب المقامي بتطبيق دقيق للقيمة الــتي يكتشفها الميزان لكل من الحروف الثلاثة موضوع حديثنا .

وبعد ، فمن هو « السين » المجيد ؟ لم يُشر جابر في اي من كتاباته الى انه الامام المنتظر ، الإكسير الذي ، بفيض من الروح الالهي ، سوف يبدّل الامور في هذه الحياة الدنيا . (وهذه الفكرة تقابل علم المعاد في كل الفرق الشيعية ، والتي حاول الشرّاح الغربيون ان « يسيّسوها ») . السين هو الغريب ، هو اليتيم ، هو ذاك الذي اهتدى الى الطريق السويّ وتبع الامام ، بمجرد جهده ونظره . ذاك الذي يظهر نور الـ « عين » (الامام) لكل الغرباء امثاله ، ذلك النور الخالص الذي يبطل الشريعة ، تلك الشريعة التي تردّي من حال الاجسام والانفس ، نور انتقل منذ « شيث » *Seth* بن آدم حتى المسيح ومنه الى محمد في شخص سلمان . ولكن « كتاب المجيد » ينص على ان فهم هذا الكتاب ، وفهم الترتيب نفسه لكل المؤلفات الجابرية ، يعني ان يكون المرء وكأنه جابر نفسه . وفي مكان آخر ، وتحت ستار اللغة الحميرية والشيخ الغامض الذي علّمه إياها ، يقول جابر لقارئه : « اذا قرأت كتابنا المعروف بالتصريف ، فحينئذ تعرف فضل هذا الشيخ وفضلك ايها القارىء والله يعلم انك انت هو » [1] . ان شخصية جابر بن حيان ليست اسطورة ولا خرافة

---

(١) يقول جابر : « ولقد تعبت في استخراج الحميري (يقصد اللغة الحميرية) تعباً ليس بالسهل لأنني لم أر احداً يقول انه سمع من يقرأ به فضلا عن ان أرى من يقرأ به ، الى ان رأيت رجلا له اربعمائة وثلاث وستون سنة فكنت اقصده ، وعلمني الحميري ، وعلمني علوماً كثيرة ما رأيت بعده من ذكرها ولا يحسن شيئاً منها — قد أودعتها كتبي في المواضع التي تصلح ان أذكرها فيها — وذلك اذا سمعتنا نقول : « قال الشيخ الكبير » فهو هذا الشيخ ؛ واذا قرأت كتابنا المعروف بالتصريف ، فحينئذ تعرف فضل هذا الشيخ وفضلك ايها القارىء والله يعلم انك انت هو » .. (كتاب « الحاصل » — راجع مختارات كراوس ص ٥٣٥ — ٥٣٨)

ويعلق الدكتور « زكي نجيب محفوظ » على هذا القول في كتاب له بعنوان « جابر بن حيان » فيقول : « اعتقد انه يقصد بقوله : « ايها القارىء » سيده جعفر الصادق الذي طالما يوجه اليه الخطاب ؛ وفي توحيده بين هذا القارىء المخاطب وبين الشيخ الذي يروي عنه ويقول ان عمره ٤٦٣ عاماً ، ما أظنه يرمز الى توارث العلم خلال اجيال الاسرة العلوية الشريفة ، ولنذكر ان جابراً كان من الشيعة » . (جابر بن حيان ، زكي نجيب محفوظ ، ص ١٣٧)

ولكن جابراً هو اكثر من شخصيته التاريخية . الجيد هو النموذج والمثـال ، فان كان هناك اكثر من مؤلف لمجموع المصنفات المنسوبة لجابر لكان على كلٍّ منهم ، ان يعاود الكتابة ، تحت اسم جابر بن حيان ، ومأثرة المثـال نصب عينيه .

هذه المأثرة هي الكيمياء التي لا نقدر ان نرسم لها طريقاً الا بذكر بعض الأسماء منها : « مؤيد الدين حسين الطغرائي »، شاعر كبير وكاتب وكيميائي شهير ، من اصفهان (أعدم عام ٥١٥ / ١١٢١) ، و « محيي الدين احمـد البوني » (المتوفي عام ٦٢٢ / ١٢٢٥) الذي درس نحواً من مائتي كتاب من مؤلفات جابر . والامير المصري « أيدَمور الجلدقي « (توفي عام ١٣٤٢/٧٤٣ او عام ٧٦٢ / ١٣٦٠) وهو يُحيل دائماً الى كتب جابر ، وبين كتبه العديدة واحد بعنوان « كتـاب البرهان في أسرار الميزان » وهو مؤلف من اربع مجلدات ضخمة ؛ (وهـذا المؤلف يهتم بنوع خاص بالتحول الروحي ويماثله بالعملية الكيميائية : الفصل الاخير من كتاب « نتائج الفكـَر » وعنوانه « حلم الكاهن » يشير الى اتصال هرمس بطبيعته التـامة) . في ايران ، وفي القرن الخامس عشر ، علـّق احد شيوخ التصوف في كرمـان ، وهو « شاه نعمة الله الولي » ، علق بخط يده على نسخة لديه من كتاب « نهاية الطالب » للجلدكي . وبين القرن الثامن عشر والتاسع عشر أعرب شيوخ النهضة الصوفية في ايران ، بدورهم ، عن مراحـل الاتصال الصوفي ، ببعض الاشارات والملاحظات الكيميائية ؛ نذكر منهم « نور علي شاه » و «مظفـّر علي شاه». اما في المدرسة « الشيخية » فان التصورات الكيميائية متعلقة بالمذهب الحِكـَمي « لجسد القيامة » *Corps de résurréction* .

٣ ـ موسوعة « اخوان الصفا »

١ — يظهر اخوان الصفا في موسوعتهم على شكل جمعيات سرية احاطت

نفسها بستار من التكتم ولم يكشف اعضاؤها عن اسمائهم . ويُتفق على ان رسائلهم كما وصلت الينا تعود الى القرن العاشر الميلادي (الرابع للهجرة) كما ان بعض الفلاسفة والمؤرخين (كالتوحيدي ، وابن القفطي ، والشهرزوري) يذكرون لنا أسماء بعض الاخوان الذين ساهموا في كتابة هذه الرسائل منهم : ابو سليمان البستي المعروف بالمقدّسي ، وعلي بن هارون الزنجاني ، ومحمد بن احمد النهرجوري ، والعوفي .

لم يكن اخوان الصفا جماعة ألف بين قلوبهم المذهب الشيعي وحسب ، بل كانوا جماعة فكرية ذات نزعة اسماعيلية خاصة بالرغم من ان كتاباتهم الحذرة لا تكشف عن الأمر الا لأولي العلم والإدراك . ومن الثابت ان دعوتهم كانت تهدف الى نشر آرائهم بين العامة ولكن كلمة « العامة » عندهم لا تحمل المعنى الذي ألِفنا معرفته. واذا ثبت لدينا ان عدة نسخات من رسائلهم كانت توزع سراً في المساجد فالغرض من ذلك ، برأي التعليم الاسماعيلي ، توعية من له القدرة على المعرفة بأن هناك اموراً وراء الشريعة ، هذه الشريعة التي لا تنجع الا في شفاء النفوس الضعيفة والمريضة . فالامر يتعلق بهداية من هو كفء لمعرفة الحقيقة الروحية . وانه لمن الخطأ ان نتكلم هنا ، على عادة الباحثين ، عن توفيق بين الدين والفلسفة . ففي الباطن طبقات من المعاني تقابل استعداد النفس للتفهم والادراك. وعلى ذلك أسس الاخوان نظامهم المثالي . من الثابت ان دعوة الاخوان كانت تصبو الى التحرير الروحي ولكن هذا لا يعني انها دعوة عقلية او « لاأدرية » اذ ان ذلك لا يُعد بالنسبة للاخوان « تحريراً » بل ينبغي حمل « المستجيب » الى ان يحيا على شاكلة الله . وهذه الفلسفة « التعليمية » هي في عداد فلسفة النبوة .

٢ – ان رسائل الاخوان في البصرة تكاد تشمل جميع فروع المعرفة . وتعطي لجهود الجنس البشري معناها وحقها . وهي تتألف من ٥١ رسالة (وقد ظهرت في النشرات المعاصرة رسالة اخرى يظهر انها اضيفت الى تلك.

وسنشير الى هذه الرسالة الثانية والخمسين فيما بعد) وقسموا رسائلهم الى اربعة اقسام : الرسائل التعليمية الرياضية والمنطقيـــة وهي اربع عشرة رسالة ؛ الرسائل الطبيعية بما فيها علم النفس وهي سبع عشرة رسالة؛ الرسائل الماورائية وهي عشر رسائل ؛ الرسائل الناموسية الالهية والفلكية وهي عشر (او أحد عشرة رسالة بما فيها الرسالة الاضافية) .

ان بعض المعطيات ذات الاصل الاسلامي قد ُلقحت عند الاخوان ، بالمعطيات اليونانية المتعلقة بخصائص الاعداد . وليس من قبيـل الصدفة ان تحتل الحسابية الفيثاعورية مركزاً مرموقاً في رسائل الاخوان ، وان يكون عددها ٥١ رسالة وان تبحث سبع عشرة منها (١٧ × ٣ = ٥١) في العلوم الطبيعيـــة (فالرقم ١٧ يلعب دوراً بارزاً في الغنوص *la gnose* اليهودي . اضف الى ذلك ان الرقم ١٧ يشير الى عدد الاشخاص الذين تكلم عنهم العرفاني الشيعي « المغيرة » ، والذين سوف يبعثون إبان ظهور الامام المهدي ويعطى لكل منهم حرفـــاً من الحروف السبعة عشر التي تؤلف اسم الله الأعظم ، وكذلك فان ٥١ متصوفاً ينهلون من بحر الـ عين ـ ميم ـ سين ، يسهرون على أبواب حرّان ، وهي مدينة الصابئة والمركز الشرقي للفلسفة الفيثاغورية) .

وكذلك نجد عند اخوان الصفا تلك النزعة التي تكلم عنها جابر بن حيان، لرفع مبدأ الميزان الى مصافّ المبادىء الماورائية . كل فلسفة وكل علم ما هو الا ميزان على حد قول جابر . فالميزان اذن (وهو تأمل للأعداد ـ المثلى) نوع من المعارف يفوق الفلسفة وكل ما تحتويه الفلسفة . وكذلك عند اخوان البصرة فان لكل نظام ولكل علم موازينه الخاصة . والميزان الاعظم هو الذي أشار اليه القرآن (الآية ٤٨ من السورة ٢١ ، في يوم القيامة) ثم ان كلمة ميزان تأخـذ غالباً طابعها الشيعي الاسماعيلي . الأمر يتعلق « بالميزان المستقيم » (القرآن آية ٣٧ سورة ١٧ وآية ١٨٢ سورة ٢٦) ، بهذا التوازن وهذه العدالة التي تشير اليها كلمة « عدل » مع كل ما فيهـــا من معنى ديني

وفلسفي ذلك انه سيضطلع بالقيام بها إمام القيامة الذي يرجع ايمان الاخوان الى انتظاره) .

٣ ــ اما نظام الاخوان فيحتوي على اربع مراتب وفقاً للاستعداد الروحي الذي ينمو مع العمر :

١) الطبقة الاولى منهم شبان يتراوح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين ، تنشأ نفوسهم على الفطرة . ٢) اما الطبقة الثانية فرجال بين الثلاثين والاربعين ، تفتح لهم ابواب الحكمة الدنيوية ويتلقون معرفة الاشياء بطريق الرمز . ٣) وبعد سن الاربعين فقط ، يصبح بوسع « المستجيب *l'adepte* » ان يطلع على اسرار الحقيقة الروحية المستترة في ثنايا الكلام الظاهر من الشريعة . وهذا النمط من المعرفة هو معرفة نبوية ، (انظر اعلاه الفصل الثاني ، أ ، ٥) . ٤) فاذا نيّف الرجل على الخمسين انكشفت له الحقيقة الروحية الباطنية ، وصار يشهد حقائق الاشياء على ما هي عليه ، كالملائكة المقربين ، وينفذ الى اسرار « كتاب الوجود » كنفاذه الى اسرار الكتاب المنزل .

ان تنظيم هذه المراتب يقوم على الاستعداد الداخلي وعلى الدرجة الروحية في سياق التعليم الذي يُعرض خلاله لرُتب الفلاسفة ومنازلهم . وعند الاخوان مزيج من المفاهيم الصابئية والاسماعيلية ، يدرّس فيها ان الاخوان ، كسلفهم ، معرّضون للتشتت والاضطهاد اللذين ينالان رجال الله في « دَور الستر » *Cycle d'occultation* .

٤ ــ ليس هناك من شك في علاقة الاخوان بالاسماعيلية . ويتضح ذلك اذا ما قرأنا الرسالة الجامعة التي هي في الحقيقة الرسالة الثانية والخمسون من مجموعة الرسائل . هذه الرسالة تكشف عن غور المواضيع المبحوثة في مجموع الرسائل . تُفتتح بحكاية عن آدم (المعنى الباطني لخروجه من الجنة) وهي نفسها تلك التي لخصنا لها فيما سبق (صفحة ١٤٧ وما يليها) . ان السنة

الاسماعيلية الثابتة تنسب هذه الرسالة لثـاني الأئمة الثلاثة المستورين ، وهو الامام الوسط بين محمد بن اسماعيل (ابن الامـام اسماعيل الذي تنسب اليـه الاسماعيلية) وعبيدالله مؤسس الدولة الفـاطمية (الذي ولد عـام ٨٧٤ م / ٢٦٠ هـ ، انظر ص ١٣٤ ؛ ولقـد انقسم الشيعة كما نعلم الى قسمين : الاثني عشرية والاسماعيلية وذلك بعد الامام السابع . ولا يجب الخلط ، كما أشرنا ، بين مبـدأ « الستر » الذي يسري على الأئمة الذين ذكرناهم هنـا ، وبين مبدأ « الغيبة » وهي غيبة الامام الثاني عشر عند الشيعة الامامية) . فالامام احمد (وهو آخر احفاد الامام اسماعيل) بلغ أشدّه ما بين القرن الثـامن الميلادي (الثـاني للهجرة) والقرن التاسع (الثالث للهجرة) . والسنة الاسماعيلية تعتبره كذلك مؤلف مجموعة رسائل اخوان الصفا (او مشرفاً على تأليفها) . لحلّ هذه الصعوبة التأريخية يمكننـا ان نقرّ بما قال به « إيفانوف » من انه منذ عهد الامام كان هناك نواة لهذه الرسائل مـا لبثت ان توسعت مع الزمن حتى اصبحت مجموعة رسائل الاخوان .

اما موقف اهل المذهب السني الحنيف، من اخوان الصفا ورسائلهم، فيكفي لمعرفته ان نذكر بأن الخليفة المستنجد أمر في عـام ٥٥٤ / ١١٥٠ بأن تحرق رسائل الاخوان جميعها سواء الموجود منها في المكتبات الخاصة او العامة (مع مؤلفات ابن سينا) . ومع ذلك فقد وصلت كتاباتهم الينا ، كما انهـا تُرجمت الى الفارسية والتركية وكان لهـا أثر بالغ على جميع المفكرين والمتصوفين في الاسلام .

٤ ـ الرازي طبيبا وفيلسوفا

١ ــ هو محمد بن زكريا الرازي ولد حوالي عام ٢٥٠ هـ / ٨٦٤م في الرّيّ (على بعد بضعة عشر كيلو مـتراً من جنوب ايران الحالية) . طبيب شهير

وشخصية ايرانية فذّة . قام برحلات كثيرة. ونعلم عنه انه كان مديراً لمصحّ الري وقام بهذه المهمة نفسها في بغداد . توفي في مسقط رأسه عام ٣١٣ هـ / ٩٢٥ م او عام ٣٢٠ / ٩٣٢ . ونفضل ان نشير اليه هنا باسم « رازيس » *Rhazès* تذكيراً بأنه من « الري » وهي « راغيس » او « راجيس » باليونانية ، وتمييزاً له عن عدة مفكرين آخرين عرفوا باسم « الرازي » ، بالاضافة الى ان فيلسوفنا عرف من خلال ترجمة كتبه الطبية الى اللغة اللاتينية في القرون الوسطى باسم « رازيس » واشتهر بهذا الاسم في الغرب كله أثناء العصر الوسيط[1]. بقيت مؤلفاته العلمية هي وحدها المعروفة مدة طويلة وهي تبحث على وجه خاص في الطب والكيمياء . اما كتبه الفلسفية (ويُعتبر الرازي من أتباع الفيثاغورية) فقد بقيت مفقودة مدة طويلة. ويعود الفضل في اعادة جمع كتبه للمستشرق « بول كراوس » الذي توصل الى ذلك من خلال معرفته وأبحاثه عن المذهب الاسماعيلي (جمع « كراوس » مختارات من كتب « الرازي » عددها احد عشر ، في كتاب واحد ، في القاهرة عام ١٩٣٩).

٢ — من الملاحظ حقاً ان المؤلفين الاسماعيليين كانوا دائماً على نقاش وجدال مع « الرازي » ، لا سيما معاصره ومواطنه « ابو حاتم الرازي » . وهناك انتقادات له بعد موته قام بها « محمد سرخ النيشابوري » (الذي ناقش قصيدة استاذه ابي الهيثم الجرجاني) و « حميد الكرماني » ، و « ناصر خسرو » . وقد أفادتنا هذه المناقشات كثيراً ، بذكرها لبعض الاستشهادات الطويلة القيمة من مؤلفات فقدت في ذلك العصر . يمكننا ان نعتقد ، مسبقاً ، ان هؤلاء الايرانيين ذوي الثقافة العالية قد توفرت لهم الامور والاسباب التي تجعلهم يتفقون فيما بينهم ، ذلك انهم يواجهون بالفعل نفس الخصوم ، وهم : المدرسيون واهل النص من الاسلام « السلفي » وكل من لفّ لفهم من أعداء

(١) الا اننا سنشير اليه هنا باسم «الرازي». فاذا اردنا ان نشير الى مفكر آخر يشاركه هذا الاسم ذكرنا اسمه او كنيته او لقبه فنقول « ابو حاتم الرازي » مثلاً الخ ...

البحث الفلسفي، ولكن مع ذلك بقيت اهدافهم متباينة . على انهم كانوا أهلاً للخلاف فيما بينهم . فالرازي بمجابهته للاسماعيليين لم يجابه جماعة من النصّيين الورعين ، ولا من أعداء الفلسفة المتعصبين بل واجه قوماً كان لهم سعيهم الحثيث في سبيل إثبات قيمة الفلسفة وحقوق الفكر الفلسفي (ولنا خير مثال على ذلك في تلك الحملة التي شنتها « ناصر خسرو » في هذا السبيل) .

اذا أردنا ان نتقصّى أسباب هـذا الخلاف وجدنا أعراضه الاولى في آراء الرازي عن الكيمياء . وان يكون الرازي قد عرف جابراً بن حيان ام لم يعرفه فان آراءهما مختلفة ، وأذا كنا نعلم الصلة الوثيقة بين كيمياء « جابر » والعرفان الاسماعيلي لأدركنا ان جهل « الرازي » بعلم الميزان يتضمن التنكر، ان لم نقل العداء ، للمبدأ الأساسي في التوحيد ، الذي أشرنا في ما سبق الى ان العملية الكيميائية لم تكن الا تطبيقاً مثالياً له . وهكذا تتضح لنا النزعة العامة عند «الرازي» في رفضه للتأويلات الباطنية والرمزية لأحداث الطبيعة. اننا تجاه نظرتين للعالم تختلف احداهمـا عن الاخرى . ولكن ، لما كان كل مؤلف لا يستوفي أفكاره ومقاصده حقها كاملاً من البحث والشرح فان جهوداً كثيرة قد بُذلت في سبيل التوفيق بين كيمياء « جابر » وكيمياء « الرازي ». (مثال ذلك ما قام به المجريطي المنحول في كتابه « رتبة الحكيم ») .

٣ ــ اما المسائل الرئيسية التي يهاجم الاسماعيليةُ الرازي من أجلها فيمكن حصرها في اربع : الزمـان ، والطبيعة ، والنفس ، والنبوة . ويستهدف هجومهم اولاً المبدأ المميّز لفلسفة « الرازي » الا وهو تأكيده على المبادىء الخمسة التي يقول بأزليتها وهي : الخالق ، والنفس الكلية ، والهيولى الاولى ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق . لقد ترك لنا « ابو حاتم الرازي » في احد كتبه تفاصيل مناقشة تستهدف ايضاح قضية اولية : أما هناك من تناقض في النظر الى الزمان على انه مبدأ مطلق؟ ان الفائدة العميمة في هذه المناقشة هي في إظهارها للتمييز الذي يقيمه الرازي بـين زمان يُقاس بحركة الأفلاك ،

وزمان لا قياس له ، فلا يتعلق بالافلاك حتى ولا بالنفس الكلية ، ذلك انه انما يتعلق بعالم فوق عالم النفس ؛ (ويقول « ناصر خسرو » ، هو الآخر، ان الزمان مقاس منذ الأزل بحركات الأفلاك ، وان الأزل هو وقت لا قياس له، واذن فلا بدء له ولا نهاية) .

المناقشة هذه لا تنتهي الى حل ؛ اذ ان المتناقشَين لا يتكلمان عن زمان واحد بعينه . فالتمييز الذي يقيمه « الرازي » بين الزمان المطلق والزمان النسبي المحدود يقابل في فلسفة « بروكلس » الأفلوطيني التمييز بين الزمان المنفصل والزمان غير المنفصل كما انه يذكّر بأقوال « الزروانية » في بلاد فارس القديمة عندما ميّزوا في نظريتهم للكون بين « زمان بلا حدود » و « زمان طويل الامد » *Temps à longue domination* . ويذكر البيروني ان الرازي كان متأثراً في هذه النقطة بالذات بفيلسوف فارسي عاش في القرن التاسع للميلاد (الثالث للهجرة) هو « إيرنشهري » الذي لا نعلم عن مؤلفاته شيئاً الا من خلال بعض الاستشهادات . وكان هو الآخر شخصية فذة يروي عنه « البيروني » انه طرح كل الديانات المعروفة في زمانه جانباً ليتخذ لنفسه ديانة خاصة ، كما ان « ناصر خسرو » يثني عليه اجمل الثناء .

٤ — اما فلسفة الطبيعة او ، على الادق ، ذلك العلم المسمى عادة « بعلم طبائع الأشياء »، فان « الرازي » يذكر، في مقدمة كتاب له في هذا الشأن، ان الفلاسفة الطبيعيين قد ذكروا اموراً قيمة « ولكنهم مع ذلك لم يتطرقوا الى البحث في « طبائع الأشياء » ذاتها بل اكتفوا بأن أشاروا الى وجودها وحسب . ولم يبحث واحد منهم في العامل السببي ، او في ايضاح الاسباب والبواعث . ذلك ان العلة ليست من الامور التي تعرف » . هذا الاعتراف بالقصور ، هو نفسه ما يثيره بشدة وعنف الحكيم الاسماعيلي « محمد سرخ النيشابوري » اذ يقول : « ان نثق بأقوال الرازي في امور الطب فذلك ممكن ، اما ان نتبعه في غير ذلك فأمر محال » والنظرة التي يعارض بها

« الرازي » تلتقي وتلـــك التي يعارضه بها « ناصر خسرو » وهي الحكمة الاسماعيلية كلها التي تدور حول الطبيعة . فالطبيعة تولدت من المادة الاولى بفعل تأمل عكسته النفس الكلية على المادة ، تماماً كما صدرت النفس الكليـة بدورها للوجود عن تأمل العقل الاول لذاته . فالنفس،بهذا المعنى هي وليدة العقل الاول ؛ والطبيعة بهذا المعنى نفسه ، هي وليدة النفس وتلميذتها . لهذا كان بامكانها ان تتصرف وتقوم بأفعال تأتي شبيهة بأفعال النفس وبالتالي يمكنها ان تكون مبدأ حركة (وهذا بالذات ما ينفيه « الرازي ») . فالطبيعـــة مرآة النفس . من هنا ان الجمال الطبيعي هو في حد ذاته جمال روحي ، وان علم طبائع الأشياء يصبح وكأنه علم النفس ذاتها . وهكذا نصل الى مفهوم العلم عند جابر بن حيان بينما يبقى الرازي بعيداً عن ذلك كل البعد .

٥ ــ ان حقيقة الامر هنـــا تكمن في مفهومين مختلفين حول النفس وحول التاريخ العرفاني *gnostique* للنفس. فتشاؤم « الرازي » نوع آخر غير تشاؤم الاسماعيلية . يتصور « الرازي » مأساة النفس في تاريخ رمزي كان له الأثر في شهرته كـ مـــانوي متستر *Crypto manichéen* والذي يشتم منه تذكر عرفاني دقيق لا مجال لانكاره . لقد استبد الشوق بالنفس ودفعها للتدخل في هذا العالم ، دون ان تدري انها بذلك سوف تزعزع المادة في حركات فوضوية صاخبة[٧] فيُحبط بذلك مسعاها . وهكذا تصبح النفس الكلية أسيرة تعيسة في هذا العالم[٨] . وهنا يرسل الخالق جزءاً من جوهره الالهي وهو العقل لكي يعود بالنفس الى رشدها ويذكـّرها بأن هذا العالم ليس عالمها . من هنا تنشأ رسالة الفلاسفة[٩] ودورهم في إعتاق الانفس والعمل على نجاتها بواسطة الفلسفة، اذ بالفلسفة تتمكن النفس من معرفة عالمها الحقيقي .

لكي ندرك رد الاسماعيلية على هذا العرفان *Gnose* « الرازي » ، الذي غالباً ما يكون رداً شديد اللهجة ، يجب ان نتمثل في ذهننا فكرتهم الخاصة عن العرفان ، تلك التي تروي تغلب الفلك الثالث من افلاك عالم الابداع ، على

نفسه، وهو فلك الانسانية الذي هبط الى الدرجة العاشرة نظراً لخطئه وهوسه، ثم خلق هذا العالم كي يساعد أهليه على الانعتاق والنجاة. ويرد «ناصر خسرو» على الرازي بقوله ان الاقنوم الثاني من عالم الابداع، وهي النفس، لم تهبط الى عالم الطبيعة لكي تكوّن فيه الصور؛ فهي ما فعلت الا ان عكست تأملها لذاتها على هذه الطبيعة؛ فظهرت فيها الحركة والحياة. ان الأنفس الجزئية الفردية هي التي راحت ضحية هذا السقوط؛ صحيح ان هذه الأنفس هي اعضاء في عالم الابداع الخاص بالنفس الكلية، ولكن النفس الكلية تبقى مع ذلك متميزة عنها. وبعد، ألم يُرجع ارسطو نفسه، في نهاية «كتاب التفاحة»، الى النفس الكلية باعتبارها سيدة ارواح الفلاسفة؟ فكيف تؤول النفس الكلية اذن الى مجموع الأنفس الجزئية؟ الطبيعة عند الاسماعيلية هي مرآة النفس؛ والنفس بحاجة الى الطبيعة كعضو خاص من اعضائها، حتى تتعرف الى ذاتها، وتدرك هذه الذات. والكائن الذي يكون في وضع التعرف الى ذاته، وادراك كنهها، يفترض ازدواجية في كيانه. على ان هذه الازدواجية ليست «الشر»، فالطبيعة ليست شراً بل انها الوسيلة التي تساعد على تقلّص الشر الذي كان قد أصابها في فترة ما قبل الأزل. (الفرق واضح هنا بين العرفان الاسماعيلي والعرفان عند الرازي) سُنّة الوجود هذه، هي التي تدبّر وتشرف على سير الادوار والحقب في هذا العالم؛ وفيها يكمن سر علم المعاد *Secret de l'eschatologie*. وبالتالي سر فترات النبوة.

٦ – نصل الى صميم الخلاف، موضوع حديثنا وهو موقف «الرازي» من النبوة. فهو يعود الى مهمة الفلاسفة في ارجاع الانفس الى رشدها، تلك الانفس الغارقة في بحر من السبات والغيبوبة. ويرد الاسماعيليون بقولهم: ان توعية هذه الانفس امر فوق طاقة الفلاسفة وهو يحتاج لإرشاد الانبياء وأقوالهم. ألم تكن معاشر الفلاسفة مجهولة في اغلب الاحيان من قبل العامة، ومضطهدة من قبل الحكام؟ ويعتبر الرازي ان الانفس التي لم تتنقى بالفلسفة تتيه، بعد

الموت ، في هذا العالم وهي نفسها تلك الشياطين التي تسوّل الكبرياء والعظمة للناس وتجعل منهم أنبياء عرضاً وصدفة . لقد تكلم « الرازي » بانفعال بالغ عن خداع الانبياء ومكرهم الشيطاني (وقد يكون لأقواله هذه أثر في تأليف المقالة النقدية اللاذعة « الدجالون الثلاثة » التي لاقت استحساناً بالغاً عند العقليين في الغرب منذ « فردريك الثاني » حتى « هوهنستوفن ») . وهنا يسأل الاسماعيليون : لماذا تعرض الانبياء كلهم للتنكيل والاضطهاد والتعذيب من قبل ذرية « ابليس »، أولئك الأبالسة في صورة البشر والذين ناضل الانبياء جميعاً ضدهم ؟

لقد نادى « الرازي » بقوة وحزم ، بـ « مساواة » بين البشر ، ثابتة لا تتحول . البشر كلهم متساوون ، ولا يعقل ان يكون الله قد اختار بعضاً منهم لكي يعهد اليه بالرسالة النبوية . أوليس لهذه النبوة الا أسوأ النتائج من اقتتال وحروب تتستر تحت راية المعتقدات والمذاهب الفارغة . وتجيب الاسماعيلية على ذلك بأن هذا ما يجب فعله بالذات: ان نقود الناس الى ما وراء النص الحرفي لهذه المعتقدات . فاذا كان الناس اهلاً لإدراك التأويل الباطني وفهمه ، لتبيّن لهم ان كل دين من الديانات له وضعه المعين ورتبته المعينة دون تعارض ولا تقارب. ومهما يكن من أمر الرازي ودعوته للمساواة، أفلا يؤكد هو نفسه بأنه مرشد، ومعلم ؟ ألم يؤكد بأنه اكتشف ما كان يجهله الاقدمون؟ والفلاسفة انفسهم ، أليسوا على خلاف فيما بينهم؟ ألم يرتكبوا كذباً او خطأ ؟ ويجيب الرازي بهذا الرد الرائع : « ليست القضية قضية خطأ او انحراف عن الصواب ، فقد بذل كل من الفلاسفة جهده ، وبمجرد بذله لهذا الجهد ، فهو يسير في طريق الحقيقة » (ان البحث عن الحقيقة لهو أثمن من الحقيقة نفسها، كما سيقول « ليسّنغ *Lessing* » فيما بعد) .

ان الفائدة العميمة في هذه المجادلة تكمن في ان الاختلاف ليس اختلافاً مبتذلاً بين العقلانية ، والفلسفة ، والفقه بالمعنى الديني الشائع . انه اختلاف

اكثر عمقاً وأصالة بين فكر ديني باطني ، تعليمي *Initiatique* ؛ وبـين إرادة معادية لكل ما يتضمنه هذا الفكر . ان الحملة التي شنّتها « الرازي » في كلامه على المساواة بلغت من الحدّة مبلغاً انقلبت معه على صاحبها ، ذلك ان الرازي يعي تماماً تفوّقه الشخصي . وقد وجد حياله خصوماً ليسوا برجال فقـه ولا بجهابذة شريعة ، حتى ولا فلاسفة ورعين يسالمون أولئك ، ولكنهم كانوا رجالاً تعليميين ، ويعلمون حق العلم ان الحقيقة الروحية لا يمكن ان يدركها او يستوعبها جملةً الا خيـار القوم وصفوتهم فهم وحدهم قادرون على ذلك . والداعي الاسماعيلي لا ينشر دعوته في الامكنة العامة بل هو ينتخب ويصطفي واحداً بواحد . وهنـاك حقائق روحية تمنح المصطفى قوة على الاندفاع نحو « قياماته » *Ses résurrections* . والسواد الاعظم من النـاس ، لا يمكنهم ، لأسباب خارجة عن نطاق واقعهم الحياتي في هذا العـالم ، ان يستوعبوا الا النص الحرفي الظاهر ويجدوا فيه حججاً ودوافع للقيـام بالثورات والفتن التي تؤدي الى طغيان وظلم أسوأ من ظلم الشرائع التي أتى بها الانبياء جميعاً .

هذا هو بالتالي معنى ذلك الاسلام الذي يدعى بـ « الاسلام البـاطني » والذي يتضح لنا الآن ، بعد ان كنا قد استهلينا به دراستنا هذه ، مع تلك « الفلسفة النبوية » التي تفرّغ الشيعة لتوسيعها ومعالجتها . اما فترة النزاع بين الرازي والاسماعيلية فقد كانت من أروع فترات الفكر الاسلامي .

٥ ـ فلسفة اللغة

١ — في مجمل الفكر الاسلامي مضمار طريف ومشوّق ، نجد فيه الخطوط والملامح المدروسة حتى الآن جميعاً . فمنذ القرن الاول للهجرة درس السريان والفرس شروحات ارسطو ، التي راجعها الرواقيون والافلاطونيون المحدثون. كما ان « ابن المقفع » ، الاديب الشهير الذي ارتد عن المزدكية الى الاسلام ،

والذي كان صديقاً « للخليل بن احمد »، يسّر للخليل هذا الاطلاع على كل ما كان في اللغة الفهلوية من ابحاث لغوية ومنطقية . الا ان طبيعة اللغات السامية وفرت للتأمل الفلسفي مواضيع جديدة لا تنضب. والعرب ينسبون علم النحو الى « علي بن ابي طالب » اول الأئمة الشيعة . والحقيقة اننا اذا نظرنا الى كتاب « سيبويه » ، وقد كان تلميذاً للخليل بن احمد ، لوجدناه عملاً ناضجاً ومجهوداً عظيماً ، يمكن مقابلته « بقانون » ابن سينا في الطب . ومن الغريب ان يكون واضع علم النحو العربي من اصل فارسي (سيبويه، توفي عام ١٦٩/ ٧٨٦ ، كتب مذكراته في شيراز من اعمال فارس) .

لا زلنا نجهل اول من توسع في هذا العلم . على ان المهم في تاريخ الفلسفة هو ان نعرف كيف توسعت ، على هذه القاعدة وهذه الأسس، اعمال مدرستي البصرة والكوفة. فبالرغم من اختلاف هاتين فهما تشكلان مدرستين فلسفيتين ونظرتين في الكون تختلفان من حيث الجذور العميقة .

٢ ــ فاللغة بالنسبة لمدرسة البصرة ما هي الا مرآة تعكس بدقة وأمانة الظواهر والاشياء والمفاهيم . وينبغي ان نرى فيها بالتالي القواعد نفسها التي يجري عليها الفكر في الطبيعة والحياة . من هنا الاهتمام بأن يكون لكل نبرة ، وكل كلمة ، وكل جملة ، أساس ترتكز اليه من حيث حقيقة صورها والمواقع التي تحتلها . لقد كانت المهمة الاساسية ، والاكثر صعوبة في مدرسة البصرة ، في إيجاد الصلات المتبادلة بين اللفظ والمعنى؛ وكان عليها ان تُدخل اللغة بكاملها في قوالب عقلية ومنطقية وان تظهر القواعد المتبعة في ذلك . وان تبين ان الشواذات والانحرافات ما هي الا اعراض ظاهرية وان لها في ذلك اسباباً عقلية . وقد أخضع النحاة العرب اللغة الى قواعد تطبق بشكل عام ، شأنها شأن علوم الطبيعة ، والمنطق وعلم الاجتماع ، دون ان يفصلوا مع ذلك بين علم الصرف وعلم النحو، وهذه القواعد سارية المفعول أينما كانت.

لا شك في ان اللغة الحية المتداولة لا تحتمل مثل هـذه الـ « تليولوجيا » الشاملة نظراً لتشعبها واتساعها فيظهر فيها بعض الشواذات. لهذا كانت اعادة بناء التخطيط النحوي امراً شاقاً ومعقداً ؛ اذ ينبغي لفت النظر اذ ذاك الى وجود الشذوذ في الاشياء نفسها . وتتعلق الابحاث الاوليـة في استخلاص « الاصول » . ووجد نحاة البصرة ان من حقهم ان يتمسكوا بهذه «الاصول» وان يرفضوا منها كل ما لا يبرره التفسير العقلي. فاذا كان هناك بعض الاصول المسلّم بها ، لاعتبارات خاصة ، فان هذا لا يعني ان لنا ملء الحق في ان نصيغ على غرارها او قياسها اصولاً اخرى .

٣ ــ اما مدرسة الكوفة فعلى النقيض من هذا التشديد راحت تعالج نوعاً من علوم اللغة يتفق وذلـك العلم الشيعي الذي عرضنا له فيما سبق (الفصل الرابع، ١) مظهرة نوعاً من الميل الملحوظ نحو ما سميناه بـ «سلسلة العلل المخالفة» *Séries causales anomalistiques* . وقـد كانت الكوفة بنوع خاص ، المكان الذي اختمرت فيه الأفكار الشيعية . اما بالنسبة لمدرسة الكوفـة ، فان التراث العربي، وما هو عليه من غنى واتساع ووفرة ، ليصلح ان يكون المنهل الاساسي لعلم النحو ، والكوفيون يقرون بمبـدأ القياس شرط أن لا يؤدي ذلك الى التضحية باصول مسلّم بها في التراث العربي ؛ ولذلك قيل ان القواعد الكوفية في علم اللغة اذا قيست بالقواعد البصرية المتشددة لم تعد قواعد علمية ، بل هي بالاحرى مجموعـة من الاحكام الخاصة ، تطلق على كل حالة بعينها ، وتصبح كل حالة خاصة حالة نوعية . وكان في مدرسة الكوفة تلك الخشية من القواعد العامة والاسباب الموحّدة يقابلها ميل نحو التنوع يعطي اعتباراً للفردي ، والاستثنائي، والاصل الواحد . ولما كانوا بدورهم على اهتمام لايجاد صيغ وأوزان فقد ضاعفوا هذه الأوزان الى ما لا نهاية . وفيما كان نحاة البصرة يُعرضون عن كل اصل او وزن لا يُبرّر خلافه للقياس عقلياً، لم يكن نحاة الكوفة يأخذون بذلك ، ذلـك ان التراث العربي بأجمعه ، عندهم ، كما

ورد عند الاعراب ، هو المصدر والاصل للنحو والقواعد وكل « اصل » سمع في الكلام العربي القديم ما قبل الاسلام ، وفي الادب العربي ، يمكن اعتباره اصلاً اساسياً وذلك لمجرد وروده في اللسان العربي القديم . وكل شذوذ عن القاعدة يصبح والحالة هذه اصلاً بذاته ، اي ان مبدأ الشذوذ نفسه له اعتباره .

ان « غوتولد ويل » (الذي لخصنا لآرائه السديدة فيما تقدم) يرى ان نقابل بين اختلاف مدرستي البصرة والكوفة ، وبين اختلاف مدرستي الاسكندرية و « برغاما » ، ويرى في ذلك صراعاً بين اهل القياس واهل السماع . هذه المقابلة لا تهدف في الواقع الا للنهج الفكري ، اذ ان المادة اللفظية تختلف جذرياً عند الفريقين . زد على ذلك ان الخلاف بين النحاة اليونانيين لم يتعدى كونه خلافاً علمياً ، بينما كان موضوع الخلاف في الاسلام خطيراً وبعيد المدى لا يطال الاحكام الحقوقية ، وعلوم الفقه فقط ، بل قد يتعلق به تفسير بعض من آيات القرآن او من التراث الديني والاحاديث . ولقد أشرنا الى الروابط بين الفكر الكوفي وبعض النواحي من العلوم الشيعية . ولنذكر ايضاً ان هناك تقارباً بينه وبين بعض الامور الرواقية باعتباره « اجتهاداً خاصاً بالفرد » (*Herméneutique de l'individuel*) . اما ان يكون الفكر البصري هو الذي ساد في آخر الامر فهذا امر عارض إن دلّ على شيء فانما يدل على امر يتجاوز بكثير الحدود البسيطة لفلسفة اللغة .

٤ — ليس من الحق ان نحصر فلسفة اللغة في الاسلام ، وفي ذلك العصر ، بمدرستي البصرة والكوفة فقط . « فميزان الحروف » عند جابر بن حيان ، والذي أشرنا فيما تقدم الى مبدئه وسنته ، يمثل من وجهة اخرى ، وبالتأثير الفعال الذي كان له ، عنصراً اساسياً من عناصر فلسفة اللغة هذه . هذه الوجهة الاخرى ، هي تلك التي تعلن النظرية الجابرية من خلالها انضواءها تحت راية التراث العرفاني في الاسلام ، هذا التراث المتأثر هو الآخر بالعرفان

القديم وبالتراث الفيثاغوري المحدث . ولقد أشرنا الى القرابة الحميمة بين نظرية « المغيرة »، العرفاني الشيعي، وبين نظرية « ماركوس » العرفاني *Gnostique* (أن جسم الحقيقة مكوّن من الحروف الأبجدية) . وتدل اشكال الحروف وترتيبها في الكتاب الفارسي القديم « أم الكتاب » (راجع ص ١٥٣ وما يليها) على ترتيب الكائنات السماوية والأئمة الشيعة وفقاً للدرجة والرتبة . (وهناك تفسير مماثل أوّلت به الحروف الرمزية التي نراها في افتتاحيات بعض السور القرآنية) وهكذا، فان التراث القديم كله ينظر للإمام « جعفر » على انه واضع علم « الجفر »، وسيذهب « البوني » (المتوفي عام ٦٢٢/١٢٢٥)، فيما بعد ، الى ابداء مثل هذه الاعتبارات : « اعلم ان اسرار الخالق ، وموضوعات علمه، والحقائق اللطيفة والكثيفة ، والامور العليا والامور الدنيا هي على نوعين : فهناك الاعداد ، وهناك الحروف . فأسرار الحروف هي في الاعداد ، وما ظهور الاعداد الا في الحروف . فالاولى هي حقائق العالم العلوي المتعلق بالذوات الروحية ، اما الثانية فتتعلق بحلقة الحقائق المادية وصيرورتها » .

ولكن « الجفر » يقوم اساساً على علم الابدال. وابدال الحروف في الاصول العربية كان مطبقاً بحذافيره في اول الحلقات الشيعية العرفانية *Gnostique* . وما مذهب « الميزان » الا امتداد لتعاليمهم وأقوالهم . ولقد رأينا (الفصل الرابع ، ٢) مثلاً على استعمال ذلك في « كتاب المجيد » لجابر بن حيان . إن قيمة هذا العمل وتطبيقه بهذه الصورة على اصول اللغة وجذورها يرتكز دوماً الى المبدأ الجابري الذي ذكرناه سابقاً والذي هو مبدأ اسماعيلي بصورة عامة: عندما تتصل النفس الكلية بالطبيعة (التي هي بالنسبة لناصر خسرو مرآة النفس) تضفي على هذه الطبيعة شيئاً من تآلفها وانسجامها الذاتي ؛ ثم تولد بعد ذلك اجساماً خاضعة للعد والكم (وهذا الموضوع بالذات عالجه ابو يعقوب السجستاني ، وعرض له بوضوح وجلاء) بالطريقة ذاتها هذه ، تفصح النفس عن انسجامها وتلاؤمها بواسطة اللغة والموسيقى ، وهذا يفترض وجود صلة

حميمة بين طبيعة الجسد وطبيعة اللغة (كما ان الموسيقى هي تلاؤم وتوافق بين النغم الايقاعي وملمس الوتر) . لهذا يستبعد جابر بن حيان ان تكون اللغة وليدة الاتفاق والاستنباط ؛ فاللغة ليست بعرض ، وليس هناك من نظام وقواعد تفسرها لنا ، انها ناشئة عن سريرة النفس الكلية وطويّتها .

٥ ـ لذلك فان « ميزان الحروف » عند جابر بن حيان من هذه الوجهة العرفانية بالذات ، يؤدي بنا ، باعتباره نوعاً من فلسفة اللغة ، الى شواغل النحاة الفلاسفة الذين أشرنا اليهم . وهذا ما أشار اليه الفقيد «بول كراوس» في هذه الاعتبارات التي نعرض لها هنا بايجاز . ان ما نعلمه من انتقال الفلسفة اليونانية الى رجال الفكر في الاسلام يخوّلنا ان نربط مباشرة بين أقوال جابر بن حيان وأقوال افلاطون حول هذه القضية. لقد اظهر «بول كراوس» المبادىء المشتركة بين « علم الميزان » الجابري من جهة ، الذي يتضمن تحليلاً لمفردات اللغة ، وبين كتاب « كراتيل *le Cratyle* » من جهة ثانية (حيث يعرض افلاطون بلسان سقراط فلسفته في اللغة ، والتي تقوم على مبادىء شبيهة بتلك التي يقول بها جابر) وكتاب « طيماوس *le Timée* » (الذي قارن فيه بين العناصر الطبيعية ومقاطع الحروف). ونرى النزعة نفسها عند الفيلسوفين في ما يتعلق بالبحث والتركيز على « اصل » الكلمة الذي تدل طبيعته تماماً على طبيعة الشيء المعنيّ . ان ما يرمي اليه جابر ، وإن كان قد اقتبس معظم مواد عمله عن النحاة العرب ، ليتجاوز إطار علم النحو الضيّق (والامر نفسه يمكن ان يقال عن الخلاف بين مدرستي البصرة والكوفة) . وهذا المقصد الذي رمى اليه ، هو ما جعله يهتم بنوع خاص بابدال الحروف التي تؤلف اصل المفردات العربية (من ثنائي وثلاثي ورباعي وخماسي) .

وتنبغي الاشارة الى انه نظراً لما هي عليه حالة الاصول في اللغات السامية من جمود وتجريد فان تشريح المفردات وتحليلها يتم على نحو أسهل من اللغة اليونانية . (فالخط العربي لا يشير الا للحروف الساكنة ، وبالتالي فان المقطع

بحد ذاته لا يمكنه ان يكون حرفاً وكلمة في آن واحد كما هي الحال في المقطع اليوناني ، الذي يرتبط في نفس الوقت ارتباطاً وثيقاً بالحروف الصوتية) ينجم عن ذلك ان معظم الاصول المتأتّية عن طريق الابدال موجودة بالفعل ، وهكذا تلتقي نظرة جابر في هذا الموضوع مع نظرة النحاة العرب الذين حاولوا « ان يرفعوا من شأن مبدأ إبدال الحروف الى ان يجعلوا منه نظاماً لغوياً جديداً قادراً وحده على ايضاح اشتقاق المفردات بعضها من بعض » . وقد أدت هذه المحاولة بالذات الى ما يُسمى « بالاشتقاق الأكبر » أي « النظرية التي تجمع تحت معنى واحد كل الاشتقاقات الممكنة لأصل واحد » . وذلك ما قام به « ابن جنّي » (المتوفي عام ٣٩٢ / ١٠٠١) وهو عالم لغوي بالاضافة الى اشتغاله بالفلسفة واللاهوت ، وقد قام بتغيير عميق في بنية اللغة العربية .

٦ – كان لهذه الابحاث التي يسّرتها طبيعة اللغات السامية ، أثر بعيد على الفكر الصوفي في العصور التي تلت، لهذا يحسن بنا ان نفكر هنا كيف تغلغلت جذورها في ذلك الفكر ومتى تم ذلك . اذ ان مشاكل الكتابة واللغة قد شغلت كثيراً من كبار الفلاسفة . حتى ان احمد ابن الطيب « السرخشي » ، وهو تلميذ الكندي ، استنبط أبجدية مؤلفة من اربعين حرفاً لاستعمالها في نقل اللغات الاجنبية (من فارسية وسريانية ويونانية) . اما الفارابي وهو الذي درس النحو على العالم اللغوي « ابن السراج » حيث كان يعلمه مقابل ذلك المنطق والموسيقى ، فقد وضع قواعد عامة تجري على « لغات الامم جميعاً » وأوجد صلات وروابط بين علم اللسان وعلم المنطق . كما اننا نجد عند « ابي حمزة الاصفهاني » عبارة « الفلاسفة النحويون » التي يستعملها للدلالة على اولئك الفلاسفة الذين ينظرون الى المنطق على انه نوع من علم النحو الشامل . كل هذه المحاولات التي دفع اليها التعقيد اللغوي في الحضارة الاسلامية هي مظهر اصلي وجوهري نادراً ما يُلفت النظر اليه في الفلسفة الاسلامية .

٦ - البيروني

١ — عاش خلال القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد ، وهما العصر الذهبي للرياضيات والعلوم الطبيعية في الاسلام ، رجل من ألمع رجالات الفكر هو ابو ريحان محمد بن احمد البيروني . كتب في التاريخ وفي الديانات المقارنة ، وأرّخ لبعض الحوادث ، وألّف في الرياضيات وعلم الفلك . وكان لمؤلفاته هذه ، التي لا تقدّر بثمن ، صيت شائع في الشرق والغرب .

ينتمي « البيروني » الى ما يسمى بإيران الخارجية . ولد في عام ٣٦٢ / ٩٧٣ قرب مدينة خوارزم حيث قضى الشطر الاول من حياته في دراسة العلوم المختلفة لا سيما الرياضيات التي درسها على يد الاستاذ «ابي نصر المنصور». ثم قاده ترحاله فيما بعد الى جرجان ومدن اخرى من بلاد فارس . ولما تمّ فتح خوارزم على يد « محمود الغزنوي » رافقه « البيروني » الى بلاد الهند ، إذ كان على صلة وثيقة بهذا الرجل . وعاد ابو ريحان بعد ذلك الى « غزنة » حيث قضى بقية حياته منصرفاً الى الدراسة ، الى ان توفاه الله عام ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م .

٢ — كان من نتيجة الحملة الدموية التي قادها محمود على بلاد الهند ، تلك التفاصيل التي جمعها فيلسوفنا الذي كان برفقته ، والتي كانت له بمثابة مادّة لكتاب ضخم . فكتاب « البيروني » عن الهند لم يكن له مثيل في الاسلام في ذلك العصر . وقد بقي مرجعاً لما كتب بعده عن الديانات والفلسفات الهندية . (أشار المؤلف فيه الى ما تبينه من توافق وتلاؤم بين الأفلاطونية الفيثاغورية ، والحكمة الهندية ، وبعض النواحي من التصوف الاسلامي) .

وينبغي ان نشير ايضاً الى « تاريخ أزمنة الشعوب القديمة » وهو كتاب ذو أهمية بالغة ، وفريد من نوعه ، ثم الى رسالة طويلة في الرياضيات والفلك

والتنجيم كتبها البيروني بالعربية والفارسية في أواخر حياته (نشرها « حمايي » في طهران سنة ١٩٤٠ بعنوان « كتاب التفهيم ») . وقد بقي هـذا المؤلف طيلة قرون عديدة النص المرجع في هـذه المواد التي عالجها . اما كتاب « الجماهير » فيعد أقدم مؤلف في علم المعادن كتب بالعربية؛ وفيه ايضاً يظهر « البيروني » براعة فائقة في جمع الوثائق . فقـد جمع كل ما كتب عن علم المعادن في بلاد اليونان والهنـد ، بالاضافة الى مـا كتب في بلاد فارس وفي الاسلام. وتجدر الاشارة ايضاً الى «كتاب التوحيد» وهو يبحث في الجغرافية، وكتابه الضخم « قانون المسعودي » الذي له في علم الفلك وتأريخ الحقب مـا لقانون ابن سينا في الطب من شأن وباع ، والذي لم ينقصه الا ان يترجم الى اللاتينية حتى ينـال شهرة « قانون » ابن سينا وذياع صيته . وأخيراً نذكر « كتاب الصيدلة » وبعض الرسائل القصيرة ، وتبـادل في الأسئلة والأجوبة بينه وبين ابن سينا حول مبادىء الفلسفة الطبيعية عنـد المشّائين . وقد ضاع عدد من مؤلفاته بينها رسائل تبحث في الفلسفة .

٣ ــ ان الرسائل التي تبادلها البيروني مع ابن سينا تشهد بأنه لم يكن فقط مؤسس « علم المساحات الارضية » *géodésie* ، وانـه كان رياضياً ، وفلكياً وجغرافياً ولغوياً بل كان ايضاً فيلسوفاً . ولقـد مالت به نزعته العميقة في فلسفة الطبيعة نحو الملاحظة والاستقراء ونحو معارضة كثـير من المواضيع الفلسفية الارسطاطاليسية ، ثم الى تبني بعض وجهات النظر التي قال بهـا « الرازي » . وقد ذهب الى حد تأليف جدول بأسماء مؤلفات هذا الاخير ، وأُعجب « البيروني » بمذهب « الرازي » حول فلسفة الطبيعة ولكنه عارضه في نظرته للامور الدينية .

علينا ان نظهر ما عند البيروني » من « فلسفة التاريخ » التي تبدو في ثنايا كثير من مؤلفاته . فهو اذ ادرك طبيعة بعض النباتات القديمـة المطمورة ، والطبيعة الرسوبية لبعض الاراضي والبقاع الصخرية التي شاهدها ، فقد اقتنع

بأنه ثمة انقلابات كثيرة وتصدّعات اصابت القشرة الإرضية في عهود سابقة من التاريخ ، تاركة بحاراً وبحيرات مكان الارض اليابسة . وبتطبيقه لهذه الملاحظات على ميدان التاريخ البشري فقد توصل الى نظرية في العهود التاريخية شبيهة بتلك التي يقول بها « اليوغا » *les yugas* في المفاهيم الهندية . ولقد كان « البيروني » على يقين بأن الانسانية تسير في كل عهد نحو نوع من الانحلال، والمادية التي لا تنفك تتضخم حتى يحل بأهلها واقعة او مصيبة كبرى يكون فيها القضاء على حضارتهم ، ثم يرسل الله من بعدها نبياً جديداً لكي يبتدىء عهداً جديداً في التاريخ . ولا شك في ان بين هذه النظرية وتلك التي نادت بها الاسماعيلية ، في نفس العصر ، علاقة أكيدة نحن مدعوون للتعمق بها .

٧ - الخوارزمي

علينا ان نشير ولو بايجاز الى مفكر معاصر للبيروني ومواطن له . هو محمد بن يوسف الخطيب الخوارزمي (المتوفي عام ٣٨٧ / ٩٩٧). اشتهر «الخوارزمي» بموسوعة ضخمة له بعنوان « مفاتيح العلوم » (نشرها فان فلوتن ، ليدن ١٨٩٥). تقسم هذه الموسوعة الى قسمين كبيرين : يبحث الاول منها في العلوم الاسلامية (الحقوق الفقهية ، وعلم الكلام ، والنحو والكتابة ، والتراث القديم) اما القسم الثاني فيبحث على التوالي بعلم المنطق والفلسفة والطب والحساب والهندسة والفلك والموسيقى والكيمياء .

٨ - ابن الهيثم

١ — عاش في اوائل القرن الحادي عشر للميلاد (الخامس للهجرة) مفكر من ألمع الرياضيين والفيزيائيين في العصر الوسيط ، هو ابو علي محمد بن الحسن

بن الهيثم (عرف عند المدرسين اللاتين باسم « Alhazen ») ويلقب بـ« بطليموس الثاني » ولد في البصرة ، وقضى القسم الاكبر من حياتـه في القاهرة ، وتوفي عام ٤٣٠ / ١٠٣٨ وله من العمر ست وثمانون عاماً . كان ابن الهيثم شديد الاعتداد بالتطبيق العملي لمعارفه الرياضية حتى انـه فكـّر بقدرته على تنظيم المياه الناتجة عن فيضان النيل . ولما دعاه الحاكم بأمر الله ، الخليفة الفاطمي السادس (٣٨٢ / ٩٩٦ — ٤١١ / ١٠٢١) لكي يقوم بهذه المهمة ، ادرك ابن الهيثم عدم مقدرته على ذلك وعبث القيام بهذا المشروع . واذ غضب عليـه الخليفة بعد إخفاقه هذا، اعتزل الناس وانصرف الى اعماله العلمية حتى وفاته.

كان لابن الهيثم دور مهم في علوم الفلك والنجوم، والبصريات. اما آراؤه ونظرياته الفلسفية فعلينا ان نستخلصها عن طريق القياس . فقد كان ذا ثقافة فلسفية واسعة ، درس بشغف كلاً من ارسطو وجالينوس (ولكن مؤلفاتـه الفلسفية ضاعت للاسف ، او بقيت مخطوطة ككتاب « ثمرات الحكمة ») .

٢ — اما التحسين الذي أدخله ابن الهيثم على النظرية الفلكية فيمكن ان نذكره على الوجه التالي : بقي الفلكيون في الشرق مدة طويلة لا يهتمون لتحديد مفهوم الأفـلاك السماوية . وكان هـذا شأن ابي العباس « الفرغاني » (الذي عرف عند اللاتينيين باسم « Alfraganus ») وهو فلكي ايراني من ترانسوكسيان ، كما كان هـذا شأن ابي عبد الله محمد البتـّاني (المعروف بـ« Albategnius ») وأصله من حرّان، وقد دانت عائلته بديانة الصابئة. نقول ان الامر اقتصر عند هؤلاء على النظر الى الكواكب من وجهة رياضية وكأنها دوائر مثالية وهمية تمثل حركة الاجسام السماوية .

ولكن العالم الفلكي الصابئي « ثابت بن قرة » وضع كتـاباً أشار فيه الى ان السماوات ذات تكوين طبيعي يمكن ان يتفق مع مـا ورد في تصنيف « بطليموس » لنظام الكون . وكان « ابن الهيثم » فيما بعد ، اول من أدخل

على هـذه الاعتبارات الفلكية البحتة نظرية ارسطو عن الكواكب السماوية . ان الفائدة العميمة في هذا الموقف تعود ، من جهـة ، الى ان ابن الهيثم يطرح المشكلة على نحو علم طبيعي سماوي، (على انه علم طبيعي كيفيّ في جوهره) على أثر « بطليموس » وفرضياته عن الكواكب الذي يعود بدوره لعلم طبيعي سماوي ناجم عن طبيعة الجوهر الذي يكوّن السماء، ولم يقم الا بأن استعاض بعلم الطبيعة الذي قال هو به بدلاً من نظرية «ارسطو». ولكن مذهب «بطليموس» في الطبيعيات السماوية التي تتفق ونظرية الـ « ابيسيكل *Epicycles* » والدوائر المتغالفة يهدم بكل بساطة طبيعيات « ارسطو » السماوية . ذلك ان هـذه تفترض ، في الحقيقة ، نظاماً من الكواكب المشتركة المركز ، وهذا المركز المشترك هو مركز الارض .

كلما أكد المفكرون في الاسلام على تمسكهم بالطبيعيات المشّائية، او كلما قصدوا إصلاح المشائية الخـالصة ، نتج عن ذلك صراع شديد مع مذهب « بطليموس » . هكذا كانت الحال في الاندلس ، حيث نشأ عن هذا الصراع نظام « البطروجي » ، الذي استجاب لأمـاني « ابن رشد » والذي حاول حتى القرن السادس عشر ان يحل محل نظام « بطليموس » . هـذه المشكلة هي في قرارتها مشكلة فلسفية جوهرية. (انها مشكلة في فلسفة النظرة الشاملة للكون) . اذ تتعلق القضية قبل كل شيء بنظرتين مختلفتين للعالم ، وشعورين مختلفين نحو الكون ونوع الوجود في هـذا الكون . وإذ يحدد كل من الفريقين عدد العقول الملائكية المحركة للسماوات بالنسبة لعدد الأفلاك، حيث يجب تقسيم الحركة الكلية لكل كوكب ضمن حركات الأفلاك هذه ، اصبحت اللامركزية التي تكلم عنها « بطليموس » في نظامه عائدة هي الاخرى الى علم الملائكة . ونفس العودة هـذه ، يؤدي اليها القول بوجود عقل تاسع ، كما فعل « ابن الهيـثم » على اثر الاسكندرانين ، والافلاطوني المحدث « سنبليكوس » . ان وجود هذا الفلك التاسع يفرض نفسه عندما نقر بوجود ما يسمى بـ « مبادرة نقطة الاعتـدال *La précession des équinoxes* » ، فهو فلك الافلاك ، اي

الفلك الذي يستوعب الافلاك البـــاقية ، وهو خالٍ من النجوم ، ويتحرك بحركة يومية من الشرق الى الغرب ، وينقل هذه الحركة الى عالمنا .

لقد وقف المشاؤون والمسلمون المحافظون في الاندلس موقفاً معادياً من هذه الطبيعيات السماوية . وذلك لأسباب تختلف عند كل فئة منهم . وعنـــدما أُحرقت مكتبة احد الأطبــاء الذي اتهم بالكفر والإلحاد عام ١١٩٢ شاهد احد تلاميذ «ابن ميمون» فقيهاً يرمي بين اللهب بنسخة عن كتاب «لابن الهيثم» يبحث في عــلم الفلك . وعلى عكس ذلك فان « الاشراقيين » في إيران لم يتمكنوا من الاكتفاء بفلك واحد (الثامن) يضم الكواكب المتعددة. ولكن عند هؤلاء ، لم يحدّ علم الملائكة من انطلاق علم الفلك بل ان « الأبعـــاد » نفسها لعلمهم عن الملائكة ، هي التي جعلتهم يتحسسون الآفاق الواسعة لعـلم الفلك ، الذي ، بالرغم من ثورته على النظرية التقليدية القديمة ، لم يُخلِ الآفاق اللامتناهية من سكانها الروحانيين .

٣ ــ هذا التعلق نفسه بنظرية الكائنات الروحية يظهر لنا في الدور الذي لعبته رسالة ابن الهيثم « في البصريات » التي عرفت في العصر الوسيط اللاتيني باسم: «كتاب المناظر» (« *Alhazen* » « البصريات » في سبعة مجلدات يضاف اليها رسالة في « الجسيمات » تبحث في انحراف الاشعة الفضائية ، الطبعة الاولى ١٥٤٢) وينظر الى ابن الهيثم على انه هو الذي حلّ مسألة ايجـــاد نقطة الانعكاس على مرآة كروية اذا عرف مكان الشيء والعين وبعدهما عن المرآة . وعلى كل حال فان نظريته في الاحساس البصري ، كان لها تأثير بالغ لتضمنها على آفاق وامتدادات لا يمكن ان تنسب الى حيوية ملكات الادراك الحسي . ويمكن القول ان نظام الكون التراتبيّ ، عنـــد « دنيسيوس الأيروباجي » و « مناظر » ابن الهيثم ، ونظرية الاشراقات التراتبية ، وعلم ماورائيـــات الأنوار ، كلها تحتوي على آراء مشتركة (جيلسون) . ويمكننا ان نذكر الملاحظة نفسها بالنسبة للحكمة المشرقية عند السهروردي ، الـــتي أوردها في

جوهر كلامه على ماورئيات الأنوار ، وعلى بعد النظام التراتبي الملائكي المترتب في آن واحد عن الأفلاطونية المتأخرة وعن الحكمة الالهية المزدكية في بلاد فارس . وثمة أمر مشترك بين مفهوم الأنوار عند السهروردي وعند « روبر غروستست » ؛ كما يمكن تمييز امر مشترك عندما يجعل « روجر باكون » — وهو في هذا المجال يدين بكل ما لديه لابن الهيثم — من علم المناظر العلم الأساسي في علوم الطبيعة ، وعندما يطبق على الأنوار الأمثال الهندسية ، فيجعل من هذه رموزاً عديدة . وفي كلا الحالتين يمكننا ان نتكلم عن طريقة باطنية مصبوغة بصبغة التأويل الروحي للقوانين البصرية والمناظرية وهو تأويل يرتكز الى نظرية نورانية واحدة في تكوين العالم . ويمكننا اذن ان نُسلّم بقيمة هذه الرسوم البيانية التي تدل على نوع من « توبوغرافية » الأكوان الروحية .

٩ ـ شاهمردان الرازي

١ — عاش شاهمردان ابن ابي الخير الرازي في حدود القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد (الخامس والسادس للهجرة) وكان من اكبر المنجمين وعلماء الطبيعة في ايران. عاش خاصة في الشمال الشرقي، في جرجان وأستراباد. ويُذكر ان له مؤلفين: « روضة المنجمين » وموسوعة طريفة من علوم الطبيعة كتبها بالفارسية « نزهة نامه علائي » حيث نجد سيرة طويلة لحياة جابر بن حيان وسير اخرى غيرها .

الفصل الخامس

الفلاسفة الهلّينيون

استهلال

يدور موضوع كلامنا حول الفلاسفة الذين شاء البعض ان يجعلوا دور الفلسفة في الاسلام وقفاً عليهم فقط . فأما ان يكون مثل هـذا الوقف أمراً خاطئاً وناشئاً عن فكرة مسبقة فان ما ورد في هذا الكتاب حتى الآن ليُغنينا عن الالحاح على ذلك . من الصعب ان نرسم الحدود الواضحة بـين استعمال لفظ « فلسفة » واستعمال لفظ « حكمة الهية » ولكننا نرى انه ، ابتـداء من السهروردي، شرع الناس يفضّلون هذا التعبير الأخير للدلالة على الحكيم الكامل فيلسوفاً كان ام متصوفاً .

اما « الفلاسفة » فقد توفرت لديهم، بالعربية ، مجموعة من مؤلفات ارسطو وشرّاحه ومن كتابات افلاطون وجالينوس . بيد انهم ازاء بعض المؤلفـات ككتاب « الربوبية » المنسوب خطأ لأرسطوطاليس او كتاب «الخير المحض» وجدوا أنفسهم تجاه ارسطاطاليس افلوطيني المذهب . وبالرغم من ان لفظ « المشائين » كان رائج الاستعمال في العربية ، وهو على نقيض ما يدل عليـه لفظ « الاشراقيين » ، فان النزعة الافلوطينية ، بمعنى او بآخر، لم تكن عند

المشائين العرب بأقل منها عند غيرهم. لقد كان للمشائية ردة فعل في الأندلس، تحت تأثير ابن رشد ، وكان عليها ان تجابه في آن واحد افلوطينية ابن سينا وانتقادات الغزالي . ولكن مشائية ابن رشد لم تكن هي ايضاً صافية خالية من الشوائب . وعلى أي حال فان مدرسة ابن رشد اعطت ثمارها ونتائجها في الغرب في حين بقي الشرق ، لا سيا بلاد فارس ، متأثراً بالافلاطونية المحدثة والهامها، وكان ذلك خير عون للسهروردي على تحقيق عزمه في إحياء « الحكمة الالهية » التي كانت تسود بلاد فارس القديمة قبل الاسلام . والحكمة الالهية هذه ، عند السهروردي ، تجمع في ذاتها بين العرفان عند ابن عربي وبين ماورائيات المتصوفين والأحاديث المروية عند أئمة الشيعة (مع حيدر آملي، وابن ابي‌جمهور في حدود القرنين الرابع عشر والخامس عشر). كل هذه المجموعة تفتحت في مدرسة اصفهان ، ايام النهضة الصفوية (القرن السادس عشر) وفي المؤلفات والأعمال القيمة التي قام بها مير داماد ، والملا صدرا الشيرازي ، وغازي سعيد القمي ، وتلاميذ تلاميذهم حتى المدرسة الشيخية *l'Ecole Shaykhie* . هناك فكرة رائدة تهيمن عند هؤلاء في سبيل ابداع بنية مذهبية متماسكة . وليس هناك ما يدعو الى القول بالمذهب التوفيقي *Syncrétisme* كما جرت العادة في اللجوء الى هذا الزعم كلما حاول بعضهم انكار قيمة مذهب من المذاهب او تغطية الاحراج الناشىء عن عدم الرغبة بالاعتراف بهذا المذهب .

١ - الكندي وتلاميذه

١ — هو ابو يوسف بن اسحق الكندي اول الفلاسفة الذين أشرنا اليهم ، والذين وصلتنا كتبهم او قسم منها على الأقل . ولد في الكوفة عام ١٨٥ هـ / ٧٩٦ م من عائلة عربية نبيلة من قبيلة كنده في جنوبي شبه الجزيرة ، ولذا نال لقبه الفخري المشرّف « فيلسوف العرب » . كان والده اميراً على الكوفة

حيث قضى الكندي طفولته وتلقن علومه [1] . قدم بعد ذلك الى بغداد [2] حيث حظي برعـــاية الخليفتين العباسيين المأمون والمعتصم (٢١٨ / ٨٣٣ — ٢٢٧ / ٨٤٢) . وكان الامير احمد ابن الخليفة المعتصم صديقاً للكندي وعوناً له [3] . أهداه الكندي عدداً من مؤلفاته . اما أثناء خلافة المتوكل (٢٣٢ / ٨٤٧ — ٢٤٧ / ٨٦١) فقــد زالت حظوة الكندي ، شأنه في ذلك شأن أصدقائه المعتزلة . مات منعزلاً في بغداد حوالي عام ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م (أي في السنة التي ولد فيها الاشعري والتي ابتدأت فيها « الغيبة الصغرى » للامام الثاني عشر عند الشيعة) .

وجد فيلسوفنا نفسه في بغـــداد في خضمّ الحركة العلمية التي ساعد على ازدهارها ترجمة النصوص اليونانية ونقلها الى العربية . لم يكن الكندي نفسه مترجماً للنصوص القديمة ، ولكنه بحكم وضعه كنبيل ثري ، كان يستخدم في هذا السبيل عدداً من المساعدين والمترجمين النصارى ، وكان في كثير من الاحيان ينقّح ويصحّح ترجمــة بعض المفردات التي كانت تقف عائقاً في طريق هؤلاء المترجمين . وهكذا ترجم له عبــد المسيح الحمصي (نسبة الى حمص) كتاب « الربوبية » الشهير المنسوب لأرسطو ، وكان لهـــذا الكتاب كبير الأثر على تفكير الكندي ؛ كما ترجم له « اوستاثيوس » كتاب الجغرافية [4] لـ « بطليموس » [5]

---

(١) ذكر « صاعد الاندلسي » ان نسب الكنـدي يرتقي الى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، ويذكر ان أباه اسحاق بن الصباح كان اميراً على الكوفة للمهدي والرشيد ، وان اجداده كانوا ملوكاً على كنده . (راجع طبقات الامم ، القاهرة ، ص ٥٩ وما بعدها) .

(٢) انظر « اخبار الحكماء » للقفطي ، طبعة القاهرة ص ٢٤١ — ٢٤٧ .

(٣) انظر « عيون الأنباء » لابن ابي اصيبعة ، (الجزء الاول ص ٢٠٧) .

(٤) روى القفطي في اخبار الحكماء في معرض الكلام عن بطليموس ان له « كتاب الجغرافيا في المعمور من الارض . هذا الكتاب نقله الكندي الى العربيـة نقلاً جيداً ويوجد سريانياً » . ويذكر صاعد الاندلسي ، نقلاً عن ابي معشر في كتـاب المذاكرات ، ان الكندي احد احذق =

وقسماً من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو . ورد في كتاب الفهرست لابن النديم ان للكندي ما ينيف عن مائتي وستين كتـاباً [1] تحمل اسمه ولكن اكثر هذه الكتب لم يصل الينا .

٢ – عرف الغرب بعضاً من مؤلفـات الكندي كانت قد نُقلت في العصر الوسيط الى اللغة اللاتينية : (المادة ، الصورة ، الحركة ، المكان والزمان). وقد عثر منذ سنوات في اسطنبول على نحوٍ من ثلاثين رسالة من رسائل الكندي نُشر منهـا قسم في ذلك الحين لا سيما رسالة في « الفلسفة الاولى » ورسالة في « تصنيف كتب ارسطو » والأصل العربي لرسالة « في العقل » التي كان لهـا تأثير عميق على المعرفة الغنوصية عند خلفائه .

تشير مؤلفات الكندي الموجودة الآن الى ان « فيلسوف العرب » لم يكن فقط عالماً في الرياضيات والهندسة كما قـال بعض المؤرخين كالسهروردي مثلاً ولكنه كان فيلسوفاً بكل ما كانت تحمل هذه الكلمة، في عصره، من معنى. فاهتم الكندي بالماورائيات كما اهتم كذلك بعـلم الفلك والتنجيم والموسيقى والحساب والهندسة . وقـد وصلتنا منه رسالة تبحث « بالمجسمات الافلاطونية الخمسة » عنوانها : « في مـا نسب القدماء كل واحد من المجسمات الخمس الى العناصر » . كما اهتم الكندي بمختلف فروع العـلوم الطبيعية كالصيدلة مثلاً ،

= التراجمة الاربعة في الاسلام، غير ان ابن النديم ينص فيما يتصل بكتاب الجغرافيا لبطليموس ان الكندي لم ينقله بنفسه بل نقل له نقلاً رديئاً ، وان الذي نقـله هو ثابت بن قره . (انظر ايضاً كتاب الدكتور احمد الاهواني : « الكندي فيلسوف العرب » ص ٥٩ — ٦٠) .

(٥) هو صاحب كتاب « المجسطي في هيئة الفلك » . عاش في القرن الثـاني بعد الميلاد . لاقت نظرياتـه في الفلك شهرة واسعة طوال القرون الوسطى . يرى بطليموس « ان الكون أفلاك دائرية متغالفة ، اعظمها فلك الكواكب الثـابتة وداخله سبعة افلاك على تخوم كل منها كوكب سيار ، تنكفىء في دورانها حول مركز ثابت هو الارض » .

(١) انظر « الفهرست » ، طبعة القاهرة ص ٣٧١ .

ورسالته « في معرفة قوة العقاقير المركبة » [1] هي على توافق كبير مع آراء جابر بن حيان حول درجات قوة الطبائع . وبكلمة واحدة فان الكندي يمثل خير تمثيل ذلك النوع من الفلاسفة الذي يتسم بشمول الفكر وغزارته كالفارابي ، وابن سينا ، ونصير الطوسي وغيرهم .

٣ ــ كان الكندي على علاقة وثيقة مع المعتزلة الذين كان لهم، قبل خلافة المتوكل ، حظوة ومنزلة في البلاط العباسي . ولكنه مع ذلك لم يكن معهم كواحد من جماعتهم ، بل ان الكندي ذهب الى غير ما ذهب اليه علماء الكلام . فقد كان مدفوعاً في كتاباته بدافع التوفيق الأساسي بين البحث الفلسفي والوحي النبوي. ومقصده هذا يتفق مع ما ذهبت اليه الفلسفة النبوية التي أشرنا اليها سابقاً (الفصل الثاني) ، والتي قيل فيها انها التعبير الفلسفي الشرعي لعقيدة نبوية كالاسلام . والكندي على اقتناع تام بأن بعض المبادىء كمبدأ خلق العالم من لاشيء، وبعث الأجساد ، والنبوة لا يمكن للجدل العقلي ان يكون مصدراً لها ولا ضماناً كافياً ، لذلك يميز الكندي في كلامه عن المعرفة الغنوصية بين العلم الانساني الذي يتضمن المنطق، والمجموعة الرباعية [2]، والفلسفة ، وبين العلم الالهي الذي لا يكشف عنه الا للأنبياء وحدهم . ولا تتعارض هاتان الصيغتان او هاتان الدرجتان من المعرفة بل هما على العكس متناسقتان متفقتان . وفي رسالة له عن مدة دوام الدولة العربية ، يتكهن الكندي ان الحكم العربي سيمتد لنحو من ثلاثة وتسعين عاماً ، وقد توصل الى حكمه هذا عن طريق حسابات مستمدة من العلوم اليونانية ، لا سيا التنجيم ، ومن النظر في بعض النصوص القرآنية وتفسيرها .

(١) ذكر ابن النديم اسماء اثنين وعشرين كتاباً للكندي تبحث في الطب ، ولم نجد اسم هذا الكتاب الذي يذكره الاستاذ « كوربان » بينها فترجمناه حرفياً .

(٢) المجموعة الثلاثية *Trivium* كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق ، والرباعية *Le quadrivium* كانت تشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك . (راجع تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمة ابو ريدا ص ١٩٦) .

يعتبر الكندي ، في قبوله لمبدأ الخلق عن لاشيء ، ان ابداع العالم هو من فعل الله ، وليس العالم بصادر عن الله بالفيض . ولم يقبل بمبدأ فيض العقول على غرار الأفلاطونية الحديثة الا بعد ان أقام الحجة على ان العقل الاول في سلسلة العقول يخضع في وجوده لفعل الارادة الالهية (وتجدر الاشارة الى ان ترتيب العقول عند الكندي مطابق تماماً لنظام الكون عند الاسماعيلية) . ويميز الكندي كذلك بين عالم الفاعلية الالهية وعالم الفاعلية الطبيعية الذي هو عالم الكون والفساد .

٤ – تعود فلسفة الكندي في بعض مظاهرها الى «حنا فيلوبون[١]» كما تعود في بعض المظاهر الاخرى الى مدرسة الافلاطونيين المحدثين في أثينا . ان التمييز الذي يقيمه الكندي بين الجواهر الاولى والجواهر الثانية ، وايمانه بقيمة التنجيم وصلاحه ، واهتمامه بالعلوم الخفيّة (كالسحر وما شاكل) والتمييز الذي يقيمه بين الحقيقة الفلسفية العقلية وبين الحقيقة الموحاة التي يفهمها على نحو قريب من الصناعة القدسية عند الافلاطينيين المتأخرين ، كل هذه الامور ان هي الا ملامح مشتركة بين « فيلسوف العرب » والفلاسفة الافلاطونيين المحدثين كـ « أبرقلس » وغيره ، كما ان ذلك يظهر بعض الشبه بين أقواله وأقوال الصابئة من اهل حرّان .

واذا كان الكندي قد تأثر بكتاب الربوبية المنسوب خطأً لأرسطو فانه قد تأثر ايضاً بالاسكندر الافروديسي . فقد قرأ الكندي شرح الافروديسي لكتاب ارسطو « في النفس » واستلهم من هذا الشرح تقسيمه للعقل الى اربعة

---

(١) يسميه العرب « يحيى النحوي » . يذكر صاحب الفهرست انه « كان اسقفاً في بعض الكنائس بمصر وانه يعتقد بمذهب النصارى اليعاقبة وانه رجع عما يعتقده النصارى في التثليث فاجتمعت الاساقفة فناظرته فغلبهم ، وعاش الى ان فتحت مصر على يدي عمرو بن العاص فأكرمه هذا ». له عدة كتب وعدة شروحات لأرسطو وردود على أبرقلس وغيره . (انظر « الفهرست » ص ٣٧٠) .

اقسام عندما بحث ذلك في رسالة له « في العقل » وسوف يكون لهذا التقسيم كبير الأثر فيا بعد ، ويطرح مشاكل عديدة وحلولاً مختلفة لها ، سواء عند الفلاسفة الاسلام ام عند الفلاسفة المسيحيين . ووقع الكندي ايضاً ؛ الى حدٍّ ما تحت تأثير الفيثاغورية المحدّثة ، عندما علّق اهمية كبرى على الرياضيات. ويذكر ابن النديم في « الفهرست » ان الكندي ألّف رسالة في انه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات » . هذه المؤثرات جميعاً تتداخل مع الأبعاد الشاملة للاسلام الذي يرى الكندي في حقائقه المطلقة مصابيح مضيئة تنير درب الفيلسوف . ويُعتبر الكندي بحق المهد الاول للمشائية بالمعنى الخاص الذي فهمت عليه هذه الكلمة في الفلسفة الاسلامية . واذا كان الغرب اللاتيني قد عرف الكندي كفيلسوف من خلال رسائله الفلسفية التي أشرنا اليها فانه ايضاً قد عرفه عالماً رياضياً واستاذاً في علم التنجيم . وقد وصفه « جيروم كاردن » في كتابه « اللطائف » *de Subtilitate* بأنه واحد من اثني عشر علَماً من أعلام الفكر الذين كان لهم كبير الأثر في تاريخ الانسانية .

٥ — كان للكندي اعوان (أشرنا اليهم أعلاه) كما كان له تلاميذ . فهم : ابو مشعر البلخي [١] الفلكي المعروف ، وابو زيد البلخي [٢] وهو فيلسوف عرف بأفكاره الجريئة ، فلم يخش عاقبة عندما اعلن ان أسماء الله الحسنى التي نجدها في القرآن مأخوذة عن السريانية !

---

(١) لعله ابو مشعر جعفر بن محمد البلخي ، توفي عام ٢٧٢ هـ . يقول عنه ابن النديم : « كان من اصحاب الحديث ، وكان يضاغن الكندي ويغري به العامة ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة فدس عليه الكندي من حسن له النظر في علوم الحساب والهندسة فدخل في ذلك فلم يكمل له ، فعدل الى علم احكام النجوم وانقطع شره عن الكندي بنظره في هذا العلم لأنه من ضمن علوم الكندي». يذكر له صاحب الفهرست اسماء ثلاثة وثلاثين كتاباً جلها في علم الفلك .

(٢) « هو احمد بن سهل ، كان فاضلاً في سائر العلوم القديمة والحديثة ، تلا في تصنيفاته وتأليفاته طريقة الفلاسفة الا انه بأهل الادب أشبه واليهم أقرب » . ويذكر له ابن النديم اسماء سبعة وثلاثين كتاباً في الادب والفلسفة والفلك (ص ٢٠٤) .

أشهر تلاميذ الكندي من الفلاسفة هو احمد بن الطيب السرخشي (نسبة الى سرخش في خراسان وهي تقع حالياً على حدود ايران وتركستان الروسية) ولد في حدود عام ٢١٨ هـ / ٨٣٣ م وتوفي سنة ٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م وهو شخصية مشوّقة اتصفت آثاره ، وهي مفقودة اليوم ، بالاستشهادات العديدة المذكورة فيها. وقد أشرنا فيما سبق (الفصل الرابع ، ٥) الى انه استنبط حروفاً أبجدية صوتية كثيراً ما اشار اليها ابو حمزة الاصفهاني . كما يعود الفضل للسرخشي في استقصاء الالفاظ التي تصلح لتسمية « أتباع زينون » تسمية عربية . اذ كثيراً ما أحاط الغموض بهؤلاء في التراث الاسلامي ولكن هذا لا يمنع ، كما ذكرنا مراراً ، من تسرّب عدة أفكار ومبادىء من اصل « زينوني » دخلت الفكر الاسلامي منذ اول عهده ولعبت دوراً مهماً في مختلف التيارات الفكرية التي سببت « المشائية » في الاسلام . فقد ُسمّي « أتباع زينون » تارة « اصحاب الرواق » او الرواقيون (وكلمة « رواق » تعني بالعربية المشى او الدهليز) وتارة « اصحاب الاسطوان » (وكلمة اسطوان لها نفس المدلول تقريباً) وتارة اخرى « اصحاب المظالّ » (وهي جمع « مظلّة » أي الخيمة والسرادق ، ومن هنا جاءت ، في ترجمات العصر الوسيط ، كلمة *Philos*. *Tabernaculorum* أي فلسفة المظالّ) وقد فصّل السرخشي هذه التسميات فذهب الى ان كلاً منها تدل على مدرسة بذاتها : فالمدرسة الاولى نشرت مذهبها في الاسكندرية ، والثانية في بعلبك ، والثالثة في انطاكية وللافصاح عن مجمل ذلك يلزمنا مصنف خاص . فنظرية العناصر عند جابر بن حيان تفترض تأويلاً رواقياً للمعطيات « المشائية ». كما ان السهروردي ُفهم في بعض الأحيان على انه رواقي . وختاماً فقد رأينا (الفصل الاول ، ١) كيف قابل جعفر الكشفي بين موقف الرواقيين وموقف المؤولين الروحيين للقرآن.

٢ - الفارابي

١ — هو ابو نصر محمد بن محمد بن طرّخان بن اوزلغ المعروف بالفارابي.

ولد في وسيج بالقرب من مدينة فاراب في بلاد الترك عام ٢٥٩ هـ / ٨٧٢ م أي قبل وفاة الكندي في بغداد بعام واحد. نشأ الفارابي في عائلة شريفة النسب، وكان والده قائداً في البلاط التركي [١] . ولكن تفاصيل حياته لم تعرف على وجه اليقين ، شأنه في ذلك شأن سلفه الكندي الذي اتخذه الفارابي قدوة له ومثالاً . قدم الفارابي شاباً الى بغداد حيث حصّل علومه فيها وقرأ بعضها على معلم نصراني هو يوحنا بن حيلان [٢] . وألمّ في دراسته بالمنطق ، والنحو ، والفلسفة والموسيقى والرياضيات والعلوم . وتدل كتبه الى انه كان يجيد التركية والفارسية (وتقول الرواية انه كان يجيد عدا عن العربية سبعين لساناً [٣]) واكتسب الفارابي تدريجياً تلك الثقافة الواسعة التي نال بسببها لقب « المعلم الثاني » (على ان ارسطو هو المعلم الاول) والتي جعلته اول فيلسوف كبير في الاسلام . وتشير كل القرائن مؤكدة الرأي الرائج في بلاد فارس من ان هذا الفيلسوف الكبير كان من الشيعة . فقد غادر الفارابي بغداد قاصداً حلب عام ٣٣٠ هـ / ٩٤١ م حيث حل في كنف الحمدانيين هناك وهم من الشيعة . وكان سيف الدولة يكنّ له كل احترام وتقدير . ولم تكن هذه الحماية الشيعية التي حظي بها الفارابي، من قبيل الصدفة، بل هي تتسم بطابع خاص اذا استطعنا ان نظهر ما في فلسفة الفارابي عن النبوّة من قضايا تتفق وتلك التي عرضنا لها في الفصل الثاني من هذا الكتاب والتي تقوم على ما كان ينادي به أئمه الشيعة . قام الفارابي بعد اقامته في حلب ببعض الرحلات ، فذهب الى مصر ، ثم توفي في دمشق سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م وله من العمر ثمانون عاماً .

---

(١) عيون الانباء في طبقات الأطباء لابن ابي اصيبعة ج ٢ ص ١٤٣ .

(٢) يوحنا بن حيلان ، توفي في مدينة السلام في ايام المقتدر .

(انظر ترجمة الاستاذ « ابو ريدة » لتاريخ الفلسفة في الاسلام للمستشرق دي بور ص ١٩٦)

(٣) روى ابن خلكان في حكايته لقدوم الفارابي على سيف الدولة ان فيلسوفنا كان يعرف سبعين لساناً . (وفيات الاعيان ص ٧١٧) .

كان هـــذا الفيلسوف الكبير مفكراً شديد التديّن ، ميالاً الى الزهد والتقشف . عاش عيشة بسيطة بعيدة عن التكلف ، حتى انه كان يتزيّا بزي اهل التصوف [1] . وكان من طبعه اعتزال الناس ، والخلوة الى نفسه [2] ، زاهداً بأمور الدنيا ، وكان يستأنس لسماع الموسيقى كما كان هو نفسه عازفاً مرموقاً [3] وترك في هـــذا الحقل « كتاب الموسيقى الكبير » الذي يشهد بتضلعه من الرياضيات . ويعد هذا الكتاب ، بدون شك ، اهم ما كتب عن النظريات الموسيقية في العصر الوسيط . لم تكن المحاولة التي قام بها هـــذا الفيلسوف الموسيقي للتوفيق بين افلاطون وارسطو مجرد تفاؤل سطحي بالامور ، كذلك لم تصدر نزعته التوفيقية بين الفلسفة والشريعة المنزلة عن بساطة وقصر نظر . يظهر ان هناك شعوراً راسخاً لدى « المعلم الثاني » صادراً عن اعتقاده بأن الحكمة انما عرفت طريقها الى حيز الوجود عند الكلدانيين في بلاد ما بين النهرين ثم انتقلت من هناك الى مصر فاليونان حيث تمثلت كتابياً ، وقد رأى الفارابي من واجبه اعادة الحكمة الى الارض التي نشأت فيها .

٢ – اما مؤلفاته الكثيرة فقد اشتملت (او كانت تشتمل) على شروح لمؤلفات ارسطو : ككتاب المنطق ، وكتاب الطبيعة ، وكتاب النواميس ، وكتاب ما بعد الطبيعة وكتاب الأخلاق المفقود حالياً . ولا نستطيع ان نذكر هنا من مصنفات الفارابي الا بعضها ككتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو» و «تحقيق غرض ارسطاطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة» وتحليل لمحاورات افلاطون و « رسالة فيما يجب معرفته قبـــل تعلم الفلسفة »

---

(١) يروي القفطي انه دخل على سيف الدولة بحلب ، وأقام بكنفه مدة بزي اهل التصوف. (إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٨٣) .

(٢) يقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) : « وكان مدة إقامته بدمشق لا يكون غالباً الا عند مجتمع ماء او مشتبك رياض » ، وهناك كان يقضي وقته ويؤلف كتبه .

(٣) يذكر ابن خلكان من براعة الفارابي في الموسيقى انه أضحك الجالسين ثم أبكاهم ثم أنامهم وانصرف.

ومدخل لفلسفة ارسطو ورسالة في « احصاء العلوم » كان لها كبير الأثر على نظرية تصنيف العلوم لدى الفلسفة المدرسية في الغرب ؛ ثم «رسالة في العقل» وكتاب « فصوص الحكم [1] » الذي كثرت حوله الدراسات في الشرق ، وأخيراً نذكر مجموعة المؤلفات المتعلقة بما درج الدارسون على تسميته « بفلسفة الفارابي السياسية » منها « كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة » وكتاب « في السياسات المدنية » و « كتاب تحصيل السعادة » وشرح لكتاب الشرائع لأفلاطون .

أشرنا الى ان للفارابي كتاب بعنوان « فصوص الحكم » .

ليس هناك من سبب وجيه يدعو الى الشك في صحة نسب هذا الكتاب. وإن الغلط الفادح الذي وقع فيه الذين نسبوا قسماً من هذا الكتاب ، تحت عنوان آخر ، الى ابن سينا ، في مؤلف نشر سابقاً في القاهرة ، لهو غلط لا يستند الى أي نقد علمي . لقد ظن المستشرق « بول كراوس » ان الفارابي كان في قرارة نفسه معادياً للنزعةالصوفية وأن اسلوب كتاب «فصوص الحكم» ومحتواه لا تتفق مع ما جاء في باقي مؤلفات الفارابي وان نظريته في النبوّة انما هي نظرية سياسية بحتة .

ولكننا نستطيع ان نتحقق من ان الاصطلاحات والتعابير الصوفية تكاد تكون شائعة في مؤلفاتالفارابي وان في « فصوص الحكم » فقرة تكاد تكون صدى لما ورد في «الهيات» افلوطين عن الجذب الروحي، وان نظرية الاشراق عند الفارابي تفصح عن ملامح صوفية لا مجال لإنكارها شرط ان نُسلّم بأن التصوف لا يتضمن حتمية « الاتحاد » بين العقل البشري والعقل الفعال اذ ان

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ينسب عادة الى ابن عربي . ولكن الاستاذ « كوربان » يرى انه من تأليف الفارابي وله في ذلك أدلة سوف يعرضها .

« الاتصال » بمجرده هو ايضاً تجربة صوفية[1]. على ان ابن سينا والسهروردي هما نفسهما على وفاق مع الفارابي في رفض « الاتحاد » ذلك انـه يؤدي الى نتائج متناقضة . ونستطيع كذلك ان نبين انه ليس من العسير ادراك الصلة بين « تصوف » الفارابي ومجمل فلسفته اذ لا خِلـّة ولا تنافر عنده بين هذين العاملين . واذا كنا نلاحظ في « فصوص الحكم » استعمال بعض ألفاظ يُشتمّ منها رائحة الاصل الاسماعيلي (شأنها في ذلك شأن كل ما يتعلق «بالعرفان») فان في هذا ما يُبعد كل شبهة حول صحة نسبة هذا الكتاب للفارابي بل إن فيها ما يبيّن المصادر التي استقى منها فيلسوفنا ، بل انها هي عينها التي توفق بين نظريته الفلسفية حول النبوة وبين فكرة النبوة عند الشيعة . وأخـيراً ، انـه لمن الشطط ، ان نُسيِّس ، بالمعنى المعاصر لكلمة سياسة ، ما جاء في مذهب الفارابي عن المدينة الفاضلة ، فليس في ذلك شيء ممـا نسميه اليوم « نهجاً » سياسياً . ونحن في هـذه القضية بالذات مع ما اورده السيد ابراهيم مدكور في البحث القيّم الذي عرض فيه مذهب الفارابي الفلسفي .

٧ – ليس لنا هنا الا ان نتعرض لقضايا ثلاث في مذهب الفارابي الفلسفي. يعود الفضل الى الفارابي في فصله وتمييزه بين جوهر الموجودات ووجودها تمييزاً منطقياً وماورائياً. فالوجود ما هو بطبيعة «مكونة» للجوهر، ان هو الا صفة ، او عرض لهذا الجوهر . لقد قال بعضهم ان هذه النظرية كانت نقطة تحول في تاريخ الفلسفة الماورائية ولسوف نرى كيف نادى ابن سينا والسهروردي وكثيرون غيرهم بفلسفة ماورائية للجواهر . وقد بقيت هـذه النظرية سائدة

---

(١) « ان تصوف الفارابي يختلف عن مذهب اهل التصوف من نواح عديدة : منها ان الفارابي لا يقول بالحلول كما قال الحلاج ، ولا بالاتحاد والفناء كما زعم الجنيد، ولذلك عزي تصوفه الى أصل ارسطي ، مرده ان المعلم الاول قد ذهب الى ان فضيلة الخير لا تكون الا بالتأمل العقلي ، والى ان الانسان يغدو بالعقل شبيهاً بالعقول المفارقة وبالله » .

(اعلام الفلسفة ، يازجي وكرم ص ٤٥٨)

حتى جاء « الملا صدرا الشيرازي » في حدود القرن السادس عشر للميلاد فأحدث تغييراً حاسماً في الموقف اذ أكّد على أسبقية الوجود، وأعطى لفلسفة الاشراق الماورائية طابعاً « وجودياً *Existentielle* » . في اصل هذا الموقف المتعلق بالكائن يكمن التمييز بين الكائن الواجب الوجود ، والكائن الممكن الوجود الذي لا يمكنه ان يوجد بذاته لأن وجوده وعدم وجوده سيان ولكنه يتحول الى كائن واجب الوجود عندما يُفرض عليه الوجود بواسطة كائن آخر ، وعلى الضبط ، بواسطة الكائن الواجب الوجود [أي الذي تقضي طبيعته بوجوده] . هذا المبدأ الذي سوف يكون له اهمية كبرى عند ابن سينا ، قال به الفارابي قبله ولكن بصورة موجزة .

٤ – الملاحظة نفسها يمكن ان تذكر بالنسبة لنظرية اخرى تميزت بها فلسفة الفارابي وهي نظرية العقل وفيض العقول المتوجبة عند ابي نصر من قوله بمبدأ « عن الواحد لا يصدر الا الواحد » . (وقد ناقش نصير الطوسي هذا المبدأ مستوحياً أقواله ، دون ان يذكر ذلك ، من طريقة فيض الأنوار الخالصة عند السهروردي) . ان صدور العقل الأول عن الكائن الاول ، وتأملاته الثلاثة التي تتابع دورياً لدى كل من العقول الاخرى ، تولّد في كل مرة عقلاً جديداً ونفساً جديدة وفلكاً جديداً . ويتكرر ذلك حتى العقل العاشر. وهذا الفيض الذي بنى عليه الفارابي نظام الكون هو نفسه ما سيصفه ابن سينا ويتوسع به. الجواهر الالهية الاولى، والكواكب الآلهة عند ارسطو، تصبح في فلسفة الفارابي ما يسمى بالعقول المفارقة . فهل كان ابن سينا اول من اعطاها اسم «الملائكة» مثيراً بذلك تحفظ الغزالي الذي لم يجد فيها صورة الملائكة الحقيقية كما وردت في القرآن ؟ وهل يقضي القول بمثل هذه الصور الملائكية الخالقة على مبدأ التوحيد ؟ لا شك في ان القضية تتعلق هنا بالنقل « الظاهري » لمبدأ التوحيد والعقيدة التي يستند اليها . وبالمقابل فان المفكرين « الباطنيين » والمتصوفين لم يألوا جهداً في سبيل التبيين ان التوحيد في شكله

الظاهري لا بد وان يقع في الوثنية نفسها الذي يسعى جهده لتجنّبها . لقد كان الفارابي معاصراً لكبار المفكرين الاسماعيليين الأوائل . واذا ما قابلنا نظريته القائلة بالعقول العشرة بتلك التي قالت بها الباطنية الاسماعيلية لظهرت لنا نظريته بمظهر جديد. في معرض تحليلنا الموجز لبنية النظام الفلسفي القائم على تعاقب العقول العشرة عند الاسماعيلية من الفاطميين أشرنا الى انها تختلف عن البنية التي استعملها فلاسفة الفيض من حيث نظرتها الى المبدأ الاول على انه كائن يسمو على الكائنات *Super être* فهو خارج عن نطاق الكينونة والعدم ، والانبعاث لا يبتدىء والحالة هـذه الا عن العقل الأول . وعلاوة على ذلك فان النظام الكوني عند الاسماعيلية يتضمن عنصراً دراماتيكياً لا نجده عند الفارابي ولا عند ابن سينا .

ومع ذلك فان صورة الفلك العاشر عند الاسماعيلية تطابق العقل العاشر تمام المطابقة وهو ما يسميه فلاسفتنا بالعقل الفعال. وهذه المطابقة تجعلنا نلمس ما للآراء الاسماعيلية من أثر عميق في فلسفة الفارابي وفي نظريته عن النبوة ذلك ان ابا نصر يبدو لنا من خلال نظريته عن العقول وأقواله عن النبي — الحكيم وكأنه قد تجاوز « الفلاسفة الهلينيين » الى ما هو ابعد شأواً . وثمة مقابلة اقامها الفارابي نفسه في هذا الشأن تعزّز ما أشرنا اليه ، وقد رددها الجميع من بعده. يقول ابو نصر: « ونسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين الـتي هي بصر بالقوة ما دامت في ظلمة فاذا حصل الضوء في البصر صار بصراً بالفعل[1] ». هذا العقل هو في آخر سلسلة العقول المفارقة وأقربها الى الانسان وعالم البشر وهو دائماً بالفعل ويجعل منه الفارابي « واهباً للصور » لأنه يهب المواد صورَها ولأن العقل البشري الذي يعقل المعقولات بالقوة هو بحاجة الى العقل الفعّال لكي يعرف هذه المعقولات بالفعل.

---

(١) « رسالة في العقل » ص ٢٥ — ٣٧ .

ويقسم الفارابي العقل البشري الى عقل نظري او تأملي وعقل عملي . يمرّ العقل النظري في مراتب ثلاث: فهو عقل ممكن او عقل بالقوة بالنسبة للمعقولات التي لم يحصّلها بعد، وهو عقل بالفعل أثناء تحصيله لهذه المعقولات ، وهو عقل مستفاد عندما يعقل هذه المعقولات المجرّدة. هنا بالذات تكمن الجدّة في المعرفة الغنوصية عند الفارابي ؛ فبالرغم من تشابه التسمية ، فان العقل المستفاد عند الفارابي لا يمكن ان يُفهم على انه *Noûs epiktetos* نفسه الذي قال به الاسكندر الأفروديسي، والذي يُقصد به حالة وسط بين العقل بالفعل والعقل بالقوة . ذلك ان العقل المستفاد عند الفارابي هو تلك المرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها ، حدساً واشراقاً ، ما يهبه له العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء الى وساطة الحسّ . نقول بايجاز ان فكرتي العقل الفعال والعقل المستفاد عند الفارابي توحيان بامور مستقلة عن الارسطاطاليسية المحضة، نعني بذلك تأثره بكتاب « الربوبية » وما يحمل هذا التأثر من بذور الأفلاطونية المحدثة .

٥ ــ يبدو لنا هذا الفيلسوف « هلينياً » بالنسبة لأمر ثالث هو نظريته عن النبوة التي توّج بها مجمل فلسفته . ان نظريته عن « المدينة الفاضلة » تحمل طابعاً يونانياً لاستقائه من الفلسفة الأفلاطونية ولكنها ايضاً جاءت نتيجة لتطلعاته الفلسفية والصوفية كفيلسوف اسلامي . كثيراً ما ينظر الى هذه النظرية على انها « سياسيات » الفارابي ولكن ابا نصر ما كان في الواقع ما ندعوه اليوم بالرجل العملي وما اطّلع يوماً عن كثب على القضايا السياسية في عصره . ان آراءه في السياسة تعتمد على آرائه في نظام الكون وفي النفس ولا يمكن الفصل بين هذه الآراء . من هنا ان آراءه في « المدينة الفاضلة » تشمل البشر الذين يعيشون على هذه الارض جميعاً وليست هي منهجاً سياسياً يطبق في أوضاع « راهنة » . إن فلسفته التي أطلق عليها اسم الفلسفة السياسية ليكون من الافضل تسميتها بفلسفة النبوة .

اذا كانت الشخصية التي تطغي في «المدينة الفاضلة» هي شخصية «الرئيس» فان شخصية « الامام » ايضاً تكشف عن الالهـــام الصوفي عند الفارابي كما يكشف عن ذلك الحل الذي قدمه للنظرية في العالم الآخر ؛ ويمكننا ان نزيد على ذلك . فنقول ان فلسفة النبوة تتضمن بعض الملامح الاساسية المشتركة بينه وبين فلسفة النبوة عند الشيعة ،ومن المؤسف ان لا يتسع المجال هنا لتحقيق هذا القول وتوسيعه والنظر فيما ينجم عنه. إن الأدلة التي يقدمها الفارابي ليدعم قوله بضرورة وجود الأنبيـــاء ، والملامح التي يصف بها الكيان الداخلي للنبي والمرشد ، والامام ، كل ذلك مطابق للأدلة التي اقامها علم النبوة عند الشيعة، كما رأينا ، استناداً الى اقوال الأئمة المعصومين وآرائهم . فالنبي المشرّع هو في الوقت نفسه إمام ما دام على قيد الحيـــاة ، ومن بعده تبتدىء أدوار الامامة (او ادوار الولاية وهو الاسم الذي أطلق في فترة من الاسلام على « النبوة » التي لا تسن شريعة) . فاذا كان النبي — الحكيم عند الفارابي هو الذي يسن النواميس والشرائع فان هذا بالفعل لا يعني انـــه يسن شريعة بالمعنى اللاهوتي الدقيق لهذه الكلمة . ان ضمّ هاتين الفلسفتين النبويتين يُظهر لنـــا على ضوء جديد تلك الفكرة التي تجعل من كلٍّ من « حكيم » افلاطون ، ومن «رئيس» المدينة الفاضلة ، اماماً .

٦ — ومن جهة اخرى ، رأينا كيف بلغ علم النبوة عند الشيعة أوجه في معرفة غنوصية مميزة بين صيغة المعرفة عند النبي وعند الامام . الأمر متشابه عند الفارابي . فالامام — النبي الذي هو الرئيس في المدينة الفاضلة عليـــه ان يصل الى درجة فائقة من السعادة البشرية تقوم على الاتصال بالعقـــل الفعال . وينشأ عن هذا الاتصال كل وحي نبوي وكل إلهام . وكما أشرنا سابقاً فان الأمر هنا لا يتعلق « بالاتحاد » بالعقل الفعال ولكن « بالاتصال » بـــه . فمن المهم اذن ان نلاحظ هنا انه على النقيض من حكيم افلاطون الذي يتوجب عليه ان يهبط من تأملاتـــه للمعقولات المجردة لينصرف الى الامور العامة فان

« حكيم » الفارابي عليه ان يتصل بالكائنات الروحية بل إن مهمته المثلى هي في ان يقود اهل المدينة الفاضلة نحو هذا الهدف بالذات اذ ان السعادة المطلقة هي في هذا الاتصال عينه . ان « المدينة الفاضلة » الـتي يستشفـّها الفارابي لتكاد تكون « مدينة الابرار في آخر الزمان » انها مشابهة لتلك الحالة الـتي تكون عليها الامور عند رجعة الامام الغائب ليمهّد ليوم الحشر . وبعد هذا كله هل بامكاننا ان نعطي «لسياسات» الفارابي المعنى الذي نعطيه لها اليوم ؟

ومقابل ذلك يصح القول بالنسبة للرئيس الذي أضفى عليـه الفارابي كل الصفات الخلقية والفلسفية انه « افلاطون في ثوب النبي محمد [1] ». بل ينبغي القول ، على الاصح ، ان الاتصال بالعقل الفعال يتم بواسطة العقل . هذه هي حالة الفيلسوف ؛ ذلك ان هذا الاتصال هو مصدر المعارف الفلسفية كلها ، كما ان هذا الاتصال يمكن ان يتمّ بواسطة القوة المتخيلة ويصبح عند ذاك مصدر الالهام والوحي والرؤىء النبوية . لقد أشرنا فيما تقدم كيف ان فلسفة النبوة عند الشيعة أدت الى القول بنظرية كاملة عن المتخيلة تثبت صحة المعرفة الخيالية والعالم المدرك على حقيقته من خلالها . وانه لذو مغزى ان تحتل نظرية المتخيلة عند الفارابي مكاناً أساسياً مشابهاً . واذا رجعنا الى مؤلفـات الملا صدرا الشيرازي التي يشرح فيها اقوال الأئمة، لتبيّنا خطأ القول بأن النظرية الفارابية عن التنبؤ لم تُحمل على محمل الجدّ الا في الفلسفة المدرسية العبرية *La Scolastique juive* (عند ابن ميمون) ذلك ان هذه النظرية اعطت وافر الثمر في فلسفة النبوة عند الشيعة .

٧– ان المعرفة الغنوصية تقوم في الاساس، تبعاً لمراتب رؤية الملاك او سماعه، سواء كان ذلك في اليقظة او في المنام او في حالة وسط بينهما . عند الفارابي

(١) هذا التشبيه ورد عند « دي بور » في كتـابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » حيث يقول ما مؤداه : « ويبرز الفارابي رئيسه في كل الصفات الانسانية والفلسفية فهو افلاطون في ثوب النبي محمد » .

يتصل الحكيم بالعقل الفعال عن طريق التأمل والنظر ، كما يتصل النبي به عن طريق القوة المتخيلة فهي مصدر النبوة والوحي النبوي . وهذه النظرية ليست ممكنة الا لأن جبريل ، ملاك محمد ، هو نفسه العقـل الفعال . وكما لاحظنا سابقاً ، ليست القضية هنا قضية عقلنـة الروح القدس *Rationalisation de l'Esprit-Saint* ولكن العكس هو الثابت . ان توحيد ملاك المعرفة وملاك الوحي في كائن واحد لهو من مقتضيات كل فلسفة نبوية ومذهب الفارابي كله متجه في هذا الاتجاه . لذلك لا يكفي ان نقول بأنـه أعطى اساساً فلسفياً للوحي كما انه يكون من الخطأ القول بأنـه وضع الفلسفة فوق النبوة . فهذا هو ضرب من الكـلام يسيء فهم جوهر الفلسفة النبوية . والفيلسوف والنبي يتحدان مع العقل — الروح — القدس نفسه . ان حالة الفارابي تحدد افضل تحديد الموقف الذي عرفناه هنا . قد يكون بـين الاسلام الشرعي والفلسفة اختلاف محكم لا يمكن حلـّه . ولكن العلاقة الهامة هي بين الاسلام الباطني والديانـة الظاهرة المتجلـّية بالنص . وعلى القبول بالتفسير الباطني للكتاب او رفض هذا التفسير يترتب مصير الفلسفة ودورها في الاسلام .

مهما كانت المدينة الفاضلة فاضلة فانها لم تكن بذاتها ما قصد اليه الفارابي. إن هي الا وسيلة لهداية الناس الى طريق السعادة المطلقة. عندما تجتاز جماعات الأحياء أعتاب الموت عليها ان تنضم الى جماعات اولئك الذين سبقوها وتتحد روحياً بها، كلٌ يتحد بشبيهه. باتحاد الانفس هذا يتضاعف وينمو الى ما لانهاية هناء الانفس الاولى ولطفها ، تلك التي ارتحلت عن هـذه الدار قبل غيرها . نظرة مشابهة في هذا المجال نجدها عند الاسماعيلية ، وذلك في معرض كلامهم عن مصير الانسان وعلم المعاد ووصفهم لاتحاد الصور المنيرة *Formes de lumière* لتؤلف هيكل الأنوار الخاص بالامام .

٨ — لم يُعرف الا العـدد القليل من تلامذة الفارابي . نذكر منهم « أبا زكريا يحيى بن عدي » (المتوفي عام ٣٧٤ هـ / ٩٧٤ م) وهو فيلسوف نصراني

من اليعاقبة ُعرف بترجمته لكتب ارسطو . وهنـــاك توارد يلفت النظر بين أقوال يحيى بن عدي وأقوال « ابن ابي سعيد الموصلي » وهو يهودي عاش في الموصل . وهناك ايضاً تلميذ ليحيى بن عدي هو ابو سليمان محمــد السجستاني (المتوفي عام ٣٧١ ﻫ / ٩٨١ م) وهو غير ابي يعقوب السجستاني الاسماعيلي. جمع السجستاني في بغداد حلقة من رجال الفكر كانوا يعقدون مجالس ثقـافية شهيرة . وصلتنا أخبار هــذه المجالس في كتاب « المقابسات » لأبي حيان التوحيدي (المتوفي عام ٣٩٩ ﻫ / ١٠٠٩ م) تلميذ ابي سليمان ، وكتابه هذا يزخر بالمعلومات القيمة . غير ان هــذه الحلقة لم تضم فلاسفة بالمعنى الصحيح وتكاد المناقشات التي دارت فيها حول منطق الفـــارابي تتحول الى فلسفة شفهية لا غير ، كما ان اموراً لا أهميــة لها كانت تبحث أثنــاء تلك المجالس (كتباهي ابي سليمان بمعرفته للمؤلف الحقيقي للكتابات المنسوبة لجـــابر بن حيان) . ولكن الفارابي وجد في الحقيقة خلفاً له في ابن سينا الذي اعترف بأبي نصر معلماً له . وكان للفارابي كبير الأثر في الأندلس (وخاصة على ابن باجه) وعلى السهروردي ، كما كان تأثيره بيّناً كما رأينا على الشيرازي .

٣ - ابو الحسن العامري

١ - هو ابو الحسن محمــد بن يوسف العامري . لم يعرف حق المعرفة في الغرب حتى الآن . ومع ذلك فقد كان هـــذا الخراساني الايراني ، في عداد الفلاسفة الذين ندرسهم في هذا الفصل ، وجهاً هاماً بين الفارابي وابن سينا . ولد في نيشابور وتتلمذ على « ابي يزيد احمد بن سهل البلخي» وهو من خراسان ايضــاً . ألمّ ابو الحسن إلماماً شاملاً بدراسة الفلسفة والماورائيات وشرح عدة نصوص لأرسطو ، وكان له مع ابن سينا رسائل عديدة متبـادلة (وهي التي تؤلف ، مع أجوبة ابن سينا ، كتـــاب « الاربعة عشر سؤالاً ») . قـام « العامري» برحلتين الى بغداد (قبل عام ٣٦٠ ﻫ / ٩٧٠ م وفي عام ٣٦٤ ﻫ /

٩٧٤ م) حيث هالته ، على ما يبدو ، عادات البغداديين وأخلاقهم . فعاد الى ايران وقضى في الري خمس سنوات تمتع خلالها بحماية الوزير « ابن العميد » وانصرف الى أداء دوره التعليمي. ثم عاد الى خراسان حيث توفي عام ٣٨١ هـ / ٩٩١ م) .

كان للعامري كثير من الأصدقاء والتلاميذ . منهم « ابو القاسم الخطيب » الذي كان على صلة وثيقة « بابن هندو »، ثم « ابن مسكويه » الذي يشير اليه في كتابه « جاودان خرد » (بالايرانية) (اي الحكمة الأزلية) ؛ وعلى الأخص « ابو حيان التوحيدي » الذي يذكره في مناسبات عدة . ويشير اليه « ابن سينا » كذلك في كتاب « النجاة » ولكن ببعض التحفظ حول معلوماته الفلسفية . ومع ذلك فان ما وصل الينا من كتبه، وتقييمه لغيره من الفلاسفة، يشهد على ان فلسفته لا تخلو من الأصالة : له رسالة « في السعادة » و « فصول في المعالم الالهية » ورسالة « في الإبصار » و « في الأبد » كما انه كتب عن « أعلام الاسلام » وفي « الجبر والقدر » وله كتاب بالفارسية بعنوان « فرّوخ نامه » . يبحث العامري في كتابه « الفصول » في وحدة العقل والتعقل والمعقول بشكل سوف يستلهم منه فيما بعد « أفضل الدين القاشاني » (القرن الثالث عشر م / السابع هـ) تلميذ نصير الدين الطوسي .

٢ — يشير « التوحيدي » الى عدد من المباحثات والمناقشات التي كان لأبي الحسن « العامري » دور فيها . نذكر منها هنا المناقشة التي جرت مع « ماني المجوسي » (وهو بالطبع غير « ماني » نبيّ المانوية) حيث اضطلع فيلسوفنا بدور الافلاطوني اللامع (« كل ما هو حسي فهو ظل لما هو عقلي ... العقل خليفة الله في هذا العالم »). وكثيراً ما يشير « الملا صدرا الشيرازي» (المتوفي عام ١٠٥٠ هـ / ١٦٤٠ م) ، الى مذهب « العامري » ، في مجموعته الفلسفية الكبيرة « الأسفار الاربعة » ، كما ان احد دروس هذا المفكر نفسه حول « حكمة السهروردي المشرقية » يحتوي على اشارة طريفة . فهو يُحيل الى

كتاب « الأمد على الأبد » حيث ينسب « ابو الحسن العامري » «لأمبيذوقلس» ما معناه اننا اذا قلنا عن الخالق، الذي لا يحده وصف ، بأنه هو ذاته الكرم والقوة والقدرة ، فان هذا لا يعني ان هـــذه الصفات والملكات المعنية بهذه الأسماء توجد فعلاً في الذات الالهية .

وسوف نجد هذه المبادىء التي قال بها « امبيذوقلس المحدث » هذا ، عند « ابن مسرّة » في الأندلس . كما كان لهذه المبادىء تأثيرها على «السهروردي» (في قطبية الخير والمحبة) . ويبدو ان « ابا الحسن العامري » قد تأثر بوجه خاص فيما يختص بالفلسفة السياسية بتلك المؤلفات الفارسية التي نقلها ابن المقفع عن الفهلوية القديمة ؛ وهو لذلك ينادي بمذهب يقلُّ تأثراً بالهلينية الافلاطونية عن مذهب الفارابي .

٣ — علينا ان نشير ايضاً الى فيلسوف لم يُعرف الا بنبـذة له عن النفس هو « بكر بن القـاسم الموصلي » (نسبة الى الموصل) ، عاش في ذلك العصر الزاخر بالحركات الفكرية حيث كان النصارى يقومون بشرح كتب ارسطو في بغداد ، وحيث كان الفارابي يبني مذهبه الذي كان له النتائج البعيدة بينما كان « الرازي » يثير ضجة كبيرة حول مذهبه . ويبدو ان بكراً الموصلي قد بقي بعيداً عن كل هذا الخضم الفكري . فهو لا يذكر من كل المؤلفين في هـــذه الفترة الاسلامية الا الفيلسوف الصابئي ثابت بن قرة وحده. وفي هذا الاختيار البيّن ما يشهد بالتأثير البعيد الذي كان لفيلسوف حران الصابئي .

٤ ـ ابن سينا والسينَويّة

١ — هو ابو علي حسين بن عبد الله بن سينا ولد في اصفهان [١] قرب

(١) يقول ابن ابي اصيبعة (ج ٢ ص ٢) والقفطي (ص ٢٦٩) اعتماداً على مـا رواه ابو عبيد الجوزجاني ، ان ابن سينا ولد في « افشنة » وهي قرية قرب بخارى . ويقول ابن خلكان (ج ١ ص ١٩١) انه ولد بقرية « خرميثنا » او خرميثن من قرى بخـارى . وينفرد الأستاذ كوربان بالقول انه ولد في اصفهان .

بخارى في شهر صفر من عام ٣٧٠ هـ الموافق لآب من عام ٩٨٠ م . (ولما ترجمت بعض مؤلفاته الى اللاتينية في القرن الثاني عشر ، أدّى اللفظ الاسباني لاسمه « أبين » او « أفين سينا » الى « أفيسين » *Avicenne* وهو الاسم الذي عُرف به في الغرب عامة) . كان والده موظفاً كبيراً في دولة السامانيين . ويعود الفضل في معرفتنا للتفاصيل المهمة من حياته ، الى تلميذه وصديقه المخلص « الجوزجاني » الذي أرّخ لسيرته وأخباره .

ظهر نبوغ ابن سينا وهو لم يزل طفلاً ، وكانت ثقافته واسعة شاملة ، فقد ألمّ بعلم النحو والهندسة ، والفيزياء والطب والفقه واللاهوت [١] . وطار له صيت واسع وهو لم يتجاوز السابعة عشرة فاستدعاه « نوح بن منصور » امير السامانيين [٢] وكان قد اصيب بمرض عضال فعالجه ابن سينا وشفاه. واستعصى عليه فهم كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو وقد اعترف انه قرأه اربعين مرة دون ان يفهم معناه ويعود الفضل الى رسالة للفارابي ، وقع عليها ابن سينا عرضاً ، في ازالة الغشاوة عن عينيه وانكشاف ما كان مستغلقاً عليه [٣] ويشير المؤرخون بكل رضى الى هذا الاعتراف بالفضل . وما بلغ الثامنة

(١) درس القرآن واصول اللغة ، وتلقى العلوم على يد ابي بكر الخوارزمي ، كما درس الطب على يد استاذ مسيحي هو عيسى بن يحيى .

(٢) يرجع نسب السامانيين الى سامان احد نبلاء بلخ من اتباع زرادشت . مؤسس دولتهم نصر بن احمد . وموطد هذه الدولة هو اسماعيل اخو نصر. دام نفوذهم من سنة ٨٧٤ الى ٩٩٩. استولى السامانيون على سجستان وكرمان وجرجان وما وراء النهر وخراسان وتمتعوا بسلطة مستقلة وإن كانوا يدينون في الظاهر للخليفة في بغداد . ونوح بن منصور هذا من أمرائهم حكم من (٩٧٦ — ٩٩٧) .

(٣) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ ، طبعة ليبزج ١٨٣٥): « وقد استعصى على ابن سينا فهم كتاب ارسطو في بعد الطبيعة مع انه قرأه اربعين مرة ، حتى أيس من فهمه ، الى ان أتيح له الاطلاع على كتاب الفارابي في اغراض ارسطو في الكتاب ، فانفتح له ما استغلق ، ففرح بذلك وتصدق بشيء كثير على الفقراء .

عشرة من عمره حتى كان يلم بجميع أنواع المعرفة ، ولم يكن ينقصه الا التعمق بها . وبعد وفاة والده راح يتجول في أنحاء خراسان ، ولكنه لم يتعدّ أبداً حدود العالم الايراني. اقام اولاً في جرجان (جنوبي شرقي بحر قزوين) حيث تعرّف الى الامير ابي محمد الشيرازي ، وأتاح له ذلك ان يؤسس مدرسة عامة يلقي فيها دروسه ، ثم باشر بتأليف قانونه الكبير في الطب الذي بقي في الشرق حتى أيامنا هذه ، وفي الغرب طيلة عدة قرون ، المرجع الاول للدراسات الطبية .

وبعد ان اقام مدة في « الري » (وهي مدينة أتينا على ذكرها مراراً هنا تقع على بعد عدة كيلومترات من جنوب طهران الحالية) حيث عمل في خدمة الملكة الوصية « سيّدة » وابنها الشاب « مجد الدولة » ، انتقل بعدها الى قزوين ومنها الى همذان (في غرب ايران) . واتخذه امير همذان شمس الدولة وزيراً له للمرة الاولى . ولكن فيلسوفنا لاقى صعوبات مع عسكر الامير فاستقال من منصبه ثم عاد فقبل به مرة ثانية بعد ان اعتذر له شمس الدولة الذي كان ابن سينا قد عالجه وشفاه . وفي هذه الأثناء طلب اليه تلميذه الجوزجاني ان يضع كتاباً شاملاً في فلسفة ارسطو . فباشر ابن سينا في همذان برنامجاً مضنياً من العمل الشاق . فكان يقوم بأعباء مهماته السياسية نهاراً ، وينصرف ليلاً الى البحث والتأليف . وكان الجوزجاني يراجع طبيعيات « الشفاء » بينما كان تلميذ آخر يراجع كتاب « القانون » ويطول السهر ليلاً حتى اذا فرغ ابن سينا وصحبه استراحوا قليلاً ، وتحدثوا وشربوا شيئاً من الخمرة واستمعوا الى الموسيقى [1] ...

---

(١) يقول ابو عبيد الجوزجاني انه كان يجتمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة ، ويقرؤون الكتب ، حتى اذا فرغوا من القراءة حضر المغنون وهيء مجلس الشراب واشتغلوا به . ويقول ابن سينا ، على لسان ابي عبيد : « وكنت ارجع بالليل الى داري ، وأضع السراج بين يدي وأشتغل بالقراءة والكتابة ؛ فمهما غلبني النوم ، او شعرت بضعف عدلت الى شرب قدح من الشراب ، ريثما تعود الي قوتي ، ثم ارجع الى القراءة » .

ولما توفي شمس الدولة راسل ابن سينا علاء الدولة امير اصفهان سراً ، يطلب العمل في خدمته ، فكلفته هذه الجرأة الدخول الى السجن فألف في فترة سجنه اولى رسائله الصوفية « رسالة حي بن يقظان » ثم تمكن من الفرار الى اصفهان حيث استقبله اميرها وأعلى شأنه . وعاد ابن سينا من جديد الى حياة العمل المضني الذي كان يقوم به في همذان . وفي عام ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م (أي قبل وفاة ابن سينا بسبع سنوات) استولى مسعود الغزنوي على اصفهان. فنُهبت دار ابن سينا . وهكذا ُفقدت الموسوعة الضخمة التي وضعها بعنوان « كتاب الانصاف » (وهي تقع في نحو من عشرين مجلداً تضم ثمانية وعشرين ألف مسألة) حيث قابل بها ابن سينا الصعوبات التي اعترضت سبيل الفلاسفة، مع فلسفته الخاصة التي أشار الى انها هي « الحكمة المشرقية » .

لم يسلم من هذه الموسوعة الا نتف قليلة (إما ان تكون قد نجت من أيدي الناهبين ، وإما ان يكون ابن سينا قد أعاد كتابتها) منها قسم من شرح كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو ، وشرح كتاب ما وراء الطبيعة ، وتعليقات وحواشي في كتاب«النفس» لأرسطو،وقد يكون فيها ايضاً بعض «الكراريس» المعروفة بـ « منطق المشرقيين » . وأثناء مرافقته لعلاء الدولة في حملته على همذان ، أصيب ابن سينا بمرض لم يقوَ على معالجته فتوفي وهو بكامل قواه وله من العمر ٥٧ عاماً في سنة ٤٢٨ / ١٠٣٧ على مقربة من همذان .

٢ — اذا تأملنا الحياة المليئة بالحوادث والزاخرة بالأعباء العامة التي عاشها ابن سينا لأكبرنا تعدد مؤلفاته وسعتها . يذكر « السيد يحيى محذفي » ان له ٢٤٣ كتاباً [1] . وان مؤلفاته هذه التي تركت آثاراً بعيدة في الغرب الوسيط وفي الشرق حتى أيامنا هذه ، لتشمل ميدان الفلسفة والعلوم المعروفة في ذلك

---

(١) ويشير صاحبا « اعلام الفلسفة » الى ان أدنى إحصاء لمؤلفاته هو الذي وضعه الاب « أنواتي » ومهد له احمد امين وابراهيم مدكور ، وقد بلغ ٢٧٦ مؤلفاً .

العصر جميعاً . ولقد كان ابن سينا بنوع خاص مثالاً للانسان الشامل الثقافة في العصر الوسيط . ألف رسالة في الصلاة، وشرحاً لعدد من السوَر القرآنية. هذه المؤلفات التي اعتمدت في انطلاقها على كتب الفارابي ، انتهى بها الامر الى كسف هذه الاخيرة والتغطية عليها نظراً لسعتها وشمولها . (وهو امر شبيه بحال مؤلفات « صدرا الشيرازي » بالنسبة لمؤلفات معلمه مير داماد ، المعلم الثالث ، في القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد) .

ولا يغربنّ عن بالنا ان أعمال ابن سينا هذه ومؤلفاته كانت معاصرة لمؤلفات الاسماعيلية الباطنية التي ينتسب اليها عدد من كبار الرجالات الايرانيين («كأبي يعقوب السجستاني» في حدود ٣٦٠ ﻫ / ٩٧٢ م، و «حميد الكرماني» ٤٠٨ ﻫ / ١٠١٧ م ، و « محيي الدين الشيرازي » ٤٧٠ ﻫ / ١٠٧٧ م وغيرهم) هؤلاء الذين نأمل ان يأخذوا رويداً رويداً المكانة التي تعود لهم في تواريخنا الفلسفية ، كما ان والد ابن سينا وأخاه كانا ينتميان الى الاسماعيلية [١] ؛ ولقد أشار هو نفسه الى المحاولات التي بذلها هؤلاء في سبيل إقناعه « بالدعوة » الاسماعيلية . وهناك من دون شك ، تماثل (كما هي الحال عند الفارابي) بين نظام الكون عند ابن سينا وعند الاسماعيلية ، الا ان فيلسوفنا كان يأبى دائماً ان يرتبط مع الاسماعيليين . وبالمقابل فانه اذا كان يسعى للتملص من الشيعة الاسماعيلية ، على ان الحفاوة التي لاقاها عند أمراء الشيعة في همذان واصفهان تسمح لنا على الأقل ان نشير الى انه كان ينتمي الى الشيعة الاثني عشرية [٢] .

---

(١) يقول الشهرزوري في « نزهة الارواح » ص ٢٢٤ ، ان أباه كان من الاسماعيلية وكذلك أخاه .

(٢) انظر كتاب « توفيق التطبيق » للدكتور محمد مصطفى حلمي ، في اثبات ان ابن سينا من الشيعة الامامية الاثني عشرية ، (القاهرة — ١٩٠٤) .

هذه الامور كلها وحدوثها جملة في وقت واحد توسّع الأفق الذي ترتسم فيه شخصية ابن سينا الروحية . والى ذلك فان بجمل مؤلفاته تجعلنا نشمّ رائحة التعقيد في نفسه وفي مذهبه الذي لم يطّلع المدرسيون اللاتين الا على قسم منه . وهذا المذهب هو ، على وجه التأكيد ، مستقى من كتابه الضخم « الشفاء » [1] ، الذي يتضمن علم المنطق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة . ولكن هدف الفيلسوف لاقى غايته في ما يسميه ابن سينا بالفلسفة المشرقية ، كما أشرنا اعلاه .

٣ — لما كان علينا ان نقتصر على نظرة اجمالية موجزة عن ابن سينا فسوف نتخذ من نظرية المعرفة عنده منطلقاً لنظرتنا هذه . ذلك ان هذه النظرية ، بتفرعها من مذهبه العام في العقول الذاتية ، تظهر وكأنها « علم الملائكة » *Angélologie* ، وأن هذا العلم الاخير هو في أساس نظام الكون عند ابن سينا كما انه يحدد آراءه في علم الإناسة . لقد أشرنا سابقاً (الفصل الخامس ، ٢) الى ان البحث في الماورائيات ، المتعلقة بالجوهر كان قد بدأ بمؤلفات الفارابي ، كما ابتدأ معها التمييز بين الكائن الواجب الوجود بذاته والواجب الوجود بغيره ؛ والكون عند ابن سينا ، لا يحتمل ، بدوره ، ما نسميه بحدوث الممكن . فطالما ان الممكن ما زال ممكناً بالقوة فذلك يعني ان لا قدرة له على الوجود ، فان تمكن بعض الممكنات من ان يوجد فذلك لأن وجوده اصبح واجباً بموجب العلة التي أوجدته . ومن ثم فلا يمكنه ان لا يوجد . وكذلك فان العلة التي أوجدته هي بدورها واجبة الوجود بموجب العلة التي أوجدتها وهكذا دواليك .

---

(١) « كتاب الشفاء هو أهم مؤلفات ابن سينا في الحكمة ، وفيه اربعة اقسام : المنطق ، والطبيعيات ، والرياضيات ، والالهيات . والكتاب موسوعة ضخمة في ثمانية عشر مجلداً وصل الينا منها نسخ عديدة لا تزال مبعثرة في مكتبات اوروبا والشرق » .

(تاريخ الفلسفة العربية « جر وفاخوري » ص ١٦١)

وينشأ عن ذلك ان الفكرة الاسلامية الحنيفة عن الخلق وجب ان ينـالها هي الاخرى تعديل جذري . فلا يمكن ان يكون الخلق فعلاً اختيارياً محضاً حصل في عالم البقاء ، بل لا يمكنه ان يكون الا وجوباً في الذات الالهيـة . فالخلق يقوم على فعل التأمل الالهي للذات ، وهـذه المعرفة التي يعيها الكائن الالهي لنفسه منذ الأزل ، إن هي الا الفيض الاول والعقل الاول . هـذا المعلول الاول والوحيد للقدرة الخلاقة ، المماثل للفكر الالهي ، يؤمن الانتقال من الواحد الى الكثرة مع المحافظة على المبدأ القـائل : « عن الواحد لا يصدر الا الواحد » .

وانطلاقاً من هذا العقل الاول ، تنشأ الكثرة في الوجود ، تمـاماً كما هي الحال عند الفارابي ، بسلسلة من التأملات تجعل من علم نظام الكون (*Cosmologie*) نوعاً من « ظاهراتية » الوجدان الملائكي (*Phénoménologie de la conscience angélique*). فالعقل الاول يتأمل مبدأه ، ويتأمل ذاته بأنه واجب الوجود بغيره ؛ ويتأمل ذاته بأنه ممكن محض بذاته ، تلك الذات التي تظهر ، وهماً ، كأنها خارجة عن نطاق المبدأ الاول . فيفيض بذلك عن تأمله الاول العقـل الثاني ، ويفيض عن تأمله الثاني النفس المحركة للفلك الأقصى (فلك الأفلاك) ويفيض عن تأمله الثالث جرم ذلك الفلك ، وهو الذي يصدر عن البعد الاسفل للعقل الاول (وهو بعد الظل ، او اللاوجود). وهذا التأمل الثلاثي ، المبدع للوجود ، يتعاقب من عقل الى عقـل ، حتى يكتمل ذلك التراتب المزدوج : نعني تراتب العقول « القروبيين » العشرة ، وتراتب الانفس السماوية ، التي ليس لها صفات وملكات حسية ، ولكنها تملك قوة المخيلة الصرف ، اي الخالية من كل علاقة بالحس ، والتي بفعل شوقهـا الى العقل الذي فاضت عنه تضفي على كل من الافلاك حركاتها الخاصة . فالدوران الفلكي الذي ترتبط بـه الحركات جميعاً ، هو اذن نتيجة ذلك الشوق الذي لا يرتوي . ان نظرية الانفس السماوية هذه وما ينتج عنها من القول بقوة متخيلة مفارقة للحواس الجسدية ، هي التي هاجمها « ابن رشد » بشدة . لكنها ، مقـابل ذلك ، أعطت نتائجها المثمرة

عند الايرانيين « السينويين » ؛ فقد أشرنا سابقاً (الفصل الثاني ، ٥) كيف ان المعرفة الغنوصية النبوية تفترض فكرة القوة المتخيلة الروحيـة المحض ، كما اننا بيّنا ، في حينه ، الدوافع لذلك .

٤ – ليس لدى العقل العـاشر الطاقة لكي يولـّد ، بدوره، عقلاً واحداً ونفساً واحدة . وانطلاقاً منـه يتفجّر الفيض ، اذا صح التعبير ، في كثرة الانفس البشرية ، في حين تصدر المادة عن البعد الظلي ، تلك المادة التي تؤلف فلك ما دون القمر . هذا العقل العاشر هو العقل الفعال ، وهو الذي تصدر عنه نفوسنا وهو الذي يعكس ، بإشراق منـه ، الافكار وصور المعرفة على الانفس التي ُقيّض لها ان تكتسب القدرة على مواجهته والالتفات اليه. فالعقل البشري ليس له دور ولا قدرة على تجريد المعقول من المحسوس ؛ وكل معرفة، او تذكـّر ، إن هي الا فيض وإشراق من لدن الملاك . هكذا يملك العقـل البشري ، بالقوة ، طبيعة ملائكية ؛ وان طبيعته المزدوجة هذه ، بما فيها من عقل عملي وعقل نظري ، يطلق على وجهيها هذين اسم « الملاكين الأرضيين ». هنا يكمن سر مصير الانفس . فمن حالات العقل النظري الاربعة واحدة فقط تتبادل الإلفة مع الملاك الذي هو العقل الفعال ، ويطلق عليها ابن سينـا اسم « العقل القدسي » ، وهذه الحالة تمثـّل في أوج اكتمالهـا الحالة الخاصة لخاطر النبوة .

كل ذلك يسمح لنا ان نستشف ان ابن سينا ، في بحثه لمسألة العقل الفعال – وهي مسألة كثرت أقاويل شراح ارسطو حولها – وباتباعه للفارابي (ويجب ان لا يغيب عن ذهننا ايضاً العقل العاشر في نظام الكون عند الاسماعيلية) قد قال « على عكس تمستيوس والقديس توما الأكويني) بعقل مفارق وخارج عن العقل البشري ، دون ان يصهره مع ذلك في بوتقة واحدة مع مفهوم الله (كما فعل الاسكندر الافروديسي ، او على طريقة الاوغسطينيين) . لقـد جعل الفارابي وابن سينا من هذا العقل كائناً من عالم الابداع *Un être du Plérôme*

فهو همزة الوصل المباشرة بين هذا العالم والكائن البشري . وهنا تكمن الجدّة والأصالة في المعرفة الغنوصية عند هذين الفيلسوفين . الا انهما لم يرضيا ، من جهة اخرى ، بالفكرة المشائية القائلة بأن النفس هي صورة *Entéléchie* للجسد . فهذا البحث عن المعرفة ما هو الا واحد من وظائفها المتعددة ، بل انه ليس أهمها . ان علم الإناسة *Anthropologie* عند الفارابي وابن سينا هو علم افلاطوني محدث .

٥ – على هذه الاسس يتضح لنا كيف تتصل الفلسفة المشرقية بمجمل البنيان الفلسفي الذي شيده ابن سينا في البدء . ومن المؤسف ان لا يبقى من هذه الفلسفة المشرقية الا تلك النصوص والتلميحات التي أتينا على ذكرها أعلاه . (لن نتعرض هنا الى تفاصيل بعض الآراء المتضاربة ؛ لقد أظهر « س. بينيس » بصورة جازمة في أبحاثه ، التي أشرنا اليها في جدول المراجع من هذا الكتاب ، ان كلمة « المشرقيين » كما يستعملها ابن سينا لها دائماً نفس المعنى ونفس المدلول) ولكن الفكرة الأكيدة التي يمكننا ان نكوّنها عن هذه الكلمة، نجدها ، من جهة، في الحواشي المكتوبة على هامش كتاب « الربوبية » المنسوب لأرسطو . فمن اصل ستة مواضع يستشهد فيها ابن سينا بفلسفته المشرقية هناك خمسة تتعلق بالوجود بعد الموت . انه اذن مذهب الحياة الاخرى الذي تتصف به الفلسفة المشرقية بالدرجة الاولى من حيث حقيقتها البعيدة .

ومن جهة اخرى هناك رسائله الصوفية الثلاث حيث يكشف ابن سينا عن سر تجربته الشخصية ضارباً بذلك المثل النادر للفيلسوف الذي يعي نفسه تمام الوعي والذي يتوصل (كما فعل السهروردي بعده) الى ايجاد رموز خاصة به . فموضوع الرسائل الثلاث يدور حول رحلة الى « شرق » خفي لا وجود له على خرائطنا ، ولكن فكرة هذا الشرق قد ظهرت منذ الغنوص . ان رسالة « حي بن يقظان » تعرض الدعوة الى السفر برفقة ملاك الاشراق .

و « رسالة الطير » تنفذ هذا السفر وتبتدىء دوراً سوف يبلغ ذروتـــه في الملحمة الصوفية الرائعة التي كتبهـــا « فريد العطار » بالفارسية (في حدود القرنين الثاني عشر والثالث عشر م) اما «سلامان وابسال» فهما بطلا الرسالة التي نوّه عنها ابن سينا في القسم الأخير من كتاب « الاشارات » . ليست هـذه الرسائل مجرد خرافات وأساطير بل انهـا قصص رمزية ومن المهم جداً ان لا نخلط بين هذين النوعين . كما انها ليست امثالاً وحكماً لحقائق نظرية يمكننا ان نعبّر عنها بشكل او بآخر بل انها صور تجسد الدراما الشخصية الحميمـــة ، والتجارب المختلفة لحياة برمّتها . فالرمز اشارة وصمت. هو ينطق ولا ينطق. وليس بوسعنـا ان نعطيه تفسيراً واحداً ينطبق على جميع الحالات . فهو على تفتح دائم ، وتطور دائم كلما مرّ في خاطر او وجدان ودعا هـذا الوجدان الى التفتح أي لكي يجعل منه رمزاً لتبدله الخاص .

٦ — ان صورة الملاك ودوره، ذلك الملاك الذي هو العقل الفعال ، تسمح لنا ان ندرك مصير مدرسة ابن سينا . فبسببه اخفقت المدرسة التي يسمونهـا بالابن سينية اللاتينية . فهي قد ألقت الخشية في قلوب اصحاب التوحيـــد الحنيف ، الذين شعروا بشكل واضح ان الفيلسوف ، بعيداً عن ان يُقيّد ويأتمر بتصرفات هذا الملاك نحو غاية أدنى قيمة من الناحيـــة الميتافيزيقية ، فانه سوف ينجذب به نحو غايات ماورائية غيبيـة ، تكون في كل الاحوال مستقلة عن العقيدة والشرع ، ذلك ان العلاقة المباشرة مع كائن روحي مـن عالم الابداع *Un être spirituel du Plérôme* لا تؤهل الفيلسوف بنوع خاص لكي يخضع لمقتضيات السلطة الدنيوية . فمدرسة ابن سينا لم تعط ثمـارها الا مقابل تغير جذري يحور معناها وطبيعتها (في تلك الاوغسطينية التي تسمى لمحاكاة مدرسة ابن سينا ، والتي احسن « جيلسون » تسميتها وتحليلهـا) . يبقى علينا ان نتتبع تأثير مدرسة ابن سينا في ذلك الاتجاه الذي سار بـــه «البير الاكبر» (واتجاه تلميذه « اوليخ الستراسبورغي *Ulrich de strasbourg* وأوائل المتصوفين الرينيين *Mystiques rhénans*) .

ولكن ، بينما يغطـّي فيض مدرسة ابن رشد على تأثـير مدرسة ابن سينا في الفكر المسيحي ، نرى ان آثارها كانت في الشرق على عكس ذلك . فلا عُرفت فيه مدرسة ابن رشد ولا فُهمت انتقادات الغزالي على حقيقتها ، التي غالباً ما فسّرها مؤرخو الفلسفة عندنا ، بأنها ضربة قاضية للفلسفة . كان لابن سينا تلاميذ لامعون على اتصال مباشر به . نذكر منهم تلميذه المخلص « الجوزجاني » الذي نقل الى الفارسية « رسالة حي بن يقظان » وشرحها ؛ و « حسين بن زيلع الاصفهاني » (توفي عام ٤٤٠ / ١٠٤٨) الذي شرح هذه الرسالة بالعربية ؛ وهنـــاك تلميذ زرادشتي يتصفه باسمه الايراني المميز هو « بهمنيار بن مرزبان » (له كتب قيمة لا تزال مخطوطة) . ولكننا نستطيع الجزم دون مغالطة ان خلـَف ابن سينا كان « السهروردي » ، لا بمعنى انه ادخل في كتبه الخاصة بعض العناصر والملامح من « ماورائيات » ابن سينا ، ولكن لأنـــه اخذ على عاتقه متابعة الغاية التي قصدها ابن سينا من « الحكمة المشرقية » وهي في اعتقاد « السهروردي » غاية لم يُقدّر لابن سينا ، بالرغم من كل جهوده ، ان يسير بها الى نهايتهـــا الأمينة ، لأنه يجهل « المصادر المشرقية » الحقـّة . ولقد حقق « السهروردي » هــذه الغاية ببعثه وإحيائـه « لفلسفة الأنوار » او حكمتها ، في بلاد فارس القديمة .

هذه « السينوية » السهروردية هي التي عرفت تلـــك النهضة المباركة في مدرسة اصفهان ابتداء من القرن السادس عشر وبقيت آثارها ناطقة في ايران الشيعي حتى أيامنا هذه . ولقد أشرنا في مطلع هذا الفصل الى بعض الأسماء الشهيرة التي بقيت لسوء الطالع مجهولة وغائبــة حتى اليوم عن تواريخ الفلسفة عندنا . ولنضف ان « السيد احمـــد العلوي » تلميذ « مير داماد » وصهره (المتوفي عام ١٠٤٠ / ١٦٣١) كتب شرحاً لكتاب « الشفاء » متوسعاً بذلك حتى بلغ كتابه حجماً يضاهي حجم كتـــاب الشفاء نفسه ، سماه « مفتاح الشفاء » ، ويرجع فيه بوضوح الى « الحكمة المشرقية » التي ذكرها ابن سينا في فاتحة كتابه .

وبينما كان الفكر الفلسفي ، في جميع أرجاء العالم الاسلامي ، يغط في سبات عميق ، قام هؤلاء المعلمون في المدرسة « السينوية » الايرانية يقودون الاسلام الشيعي الى أعلى مراتب وجدانه الفلسفي . وعلى النقيض من المدرسة السينوية اللاتينية فان توحيد ملاك الوحي ، الذي هو الروح القدس ، مع العقل الفعال ، الذي هو ملاك المعرفة يبعث على احياء « فلسفة فكرية » *Philosophie de l'esprit* تختلف تمام الاختلاف عما درج الغربيون على تسميته بهذا الاسم . ولفهم معنى هذا التناقض علينا ان نعود الى ذلك الاختيار الذي أشرنا له فيما سبق من هذا الكتاب. فقد استرعت الصفحات الاخيرة من كتاب الشفاء اهتمام مفكرينا هؤلاء حيث يعبر ابن سينا بصور رمزية مكثفة مفتعلة، عن رأيه بالنبي والامام ، ذلك انهم وجدوا فيها ان المعرفة الغنوصية عند ابن سينا ، ومذهبه في العقل الفعال ، تحمل في ثناياها المقدمات الاولى لفلسفتهم الخاصة عن النبوة .

٥ ـ ابن مسكويه ، ابن فاتك ، ابن هندو

١ — ولد احمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه في « الرّي » ومات في اصفهان عام ٤٢١ / ١٠٣٠ وهو معاصر للبيروني وابن سينا . ويبدو (نقلاً عن مير داماد ونور الله الششتري) ان دخول عائلته في الاسلام لا يعود الى أبعد من جده مسكويه (والمقطع الاخير من هذا الاسم شأنه شأن « بابويه » و « سيبويه » يمثل الشكل الفارسي للأسماء الايرانية التي تنتهي بـ « *oê* » ، ويلفظها العرب مَسْكَوَيْه) . يمثل ابن مسكويه ذلك النوع من الفلاسفة المزدكي الأصل ، الذين يتذوقون بشكل خاص دراسة العادات والحضارات، والأمثال والحكم (وهو نوع أدبي يظهر على وجهه الصحيح في الفهلوية) . قضى احمد بن مسكويه قسماً من شبابه وكيلاً لخزانة الكتب عند الوزير « ابن العميد » الذي مرّ ذكره هنا (الفصل الخامس ، ٣) ، ثم كان وزيراً للمال

في عهد الامير الديلمي علاء الدولة (وقدم له احدى رسائله الفارسية) . وكل الدلائل تشير الى انه كان شيعياً : إلفته وانسجامه مع أمراء الديلم ، والمديح الذي يخصه به نصير الطوسي ، وأخيراً بعض المقاطع من كتبه .

ترك ابن مسكويه نحواً من عشرين مؤلفاً [1] لن نذكر هنا الا أهمها : رسالة له في الفلسفة الاخلاقية «تهذيب الاخلاق» أُعيد طبعها مراراً فيالقاهرة وطهران؛ ويُثني نصير الطوسي على هذه الرسالة في مقدمة كتابه الذي وضعه بالفارسية وعرض فيه للفلسفة الاخلاقية وسمّاه « أخلاق نصيري » . وثمة كتاب آخر يحمل عنواناً فارسياً مميزاً هو كتاب « جاويذان خرد » [2] (اي الحكمة الخالدة) . ولهذا الكتاب علاقة باحدى الأساطير التقليدية : فهو باسمه هذا الذي يحمله ، قد يكون مؤلفه الملك « هوشنغ » احد الملوك الاسطوريين في التاريخ الفارسي ، او احد الحكماء في عصر « هوشنغ » . عثر على هذا الكتاب نفسه في عهد الخليفة العباسي المأمون ، ومن المحتمل ان يكون الحسن ابن سهل النوبختي قد قام بنقل قسم منه الى العربية . ثم جاء ابن مسكويه بدوره فحوّر النص العربي ووسّعه وأعاد نقله الى الفارسية . ومهما يكن من امر فان ابن مسكويه يقدم نصّه العربي نفسه وهو بعنوان « الحكمة الخالدة»

---

(١) يذكر القفطي له كتباً في الطب ، وله في التاريخ كتاب « تجارب الأمم وتعاقب الهمم » الذي بلغ فيه الى عام ٣٧٢ هـ .

ويقول الاستاذ « ابو ريدة » في تعليقه على ترجمة « تاريخ الفلسفة فيالاسلام » لـ « دي بور »: « والى جانب كتاب جيد له في التاريخ وكتب في الطب وغيره له كتب كثيرة ، منها كتاب « السعادة » ، ومنها كتاب « الفوز الاكبر » الذي لخصه في كتاب أسماه « الفوز الاصغر » .

(٢) « كتاب « جاويذان خرد » ومعناه العقل الأزلي ، او العقل الخالد ، وهو يوجد على هامش كتاب نزهة الارواح وروضة الافراح للشهرزوري » .

(انظر تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة ابو ريدة ، صفحة ٢٣٩)

(نشره عبد الرحمن بدوي في القاهرة) على انه مقـــدمة لكتاب كبير في حضارات الأمم تشمل حضارة العرب والفرس والهنود .

٢ — كتاب « الحكمة الخالدة » هذا يروي أخباراً كثيرة عن الفلاسفة ، هو على صلة بنوع من الأدب بالذات انتشر في ذلك العصر ، ونستطيع ان نذكّر به هنا . وهناك تلميذ لابن الهيثم ، هو « ابن فاتك » (القرن الخامس هـ / الحادي عشر م) وهو عربي من أصل شامي عاش في مصر وترك مجموعة مهمة هي « مختارات الحكم » منسوبة الى حكماء من الزمن الغـابر ، يروي فيها سير حياتهم التي يتخللها بعض الأساطير. ويقول عبد الرحمن بدوي الذي نشر هذا الكتاب حديثاً ان صاحبه قـد يكون استقى معلوماته من كتاب « حياة الفلاسفة » لـ « ديوجين لارس » *Diogène Laërce* (ونُقل كتاب ابن فاتك الى الاسبانية واللاتينية كما نقله الى الفرنسية « غليوم دي تينيونفيل » *Guillaume de Thignonville* الذي توفي عام ١٤١٤ ونقله عن الترجمة اللاتينية وهناك ترجمة مماثلة باللهجة « البروفنسالية » وترجمتان بالانكليزية) . وعلى اي حال فقد رجع السهروردي الى هذا الكتاب في كثير من مواضع كتابه الكبير عن الأديان والمذاهب ، في القسم المخصص للفلاسفة القـــدماء ؛ ثم رجع اليه الشهرزوري (توفي حوالي عام ٦٨٠ / ١٢٨١) تلميذ السهروردي وشارحه ، وأعاد كتابة مقاطع طويلة منه. يمكننا هكذا ان نتتبّع أعمال الدوكسوغرافيين الاغريق *Les doxographes grecs* في الاسلام حتى « قطب الدين الاشكوري » تلميذ « مير داماد » (في كتابه « محبوب القلوب ») .

٣ — وتجدر الاشارة هنـــا الى « علي بن هندو » (وهو من « الري » ايضاً ، توفي عام ٤٢٠ / ١٠٢٩) وهو معاصر ومواطن آخر لابن مسكويه . ترك « ابن هنـدو » بدوره مجموعة من الحكَم والأمثـــال الروحية نسبها الى حكماء اليونان . ولا يسعنا الا ان نذكر مقدماً في هذا المجال ، كتاب «تاريخ الفلاسفة » الكبير لجمال الدين بن القفطي (المتوفي عام ٦٤٦ / ١٢٤٨) .

٦ ـ ابو البركات البغدادي

١ – هو هبة الله علي بن ملقى « ابو البركات البغدادي » , شخصية فذة، درس آثاره بشكل خاص المستشرق « س. بينيس » . عمّر « البغدادي » حتى سن الثمانين او التسعين ومات بعد عام ٥٦٠ / ١١٦٤ بمدة قليلة . كان يهودياً ثم أسلم متأخراً لأسباب يكتنفها الغموض ، ذلك ان المؤرخين الاسلام يقدّمون اربعة اسباب مختلفة لدخوله في الاسلام (ورد ذكر البغدادي في نص عبراني تحت اسم نثنايل *Nathanaël* وهي المرادف من حيث الأصل اللغوي لـ « هبة الله » في العربية) ويدل لقبه « أوحد الزمان » على مكانته وشهرته. اما ما يتصف به بنوع خاص فهو كونه ذلك الفيلسوف الشخصي (له بعض الملامح المشتركة مع ابن باجه ، راجـع الفصل الثامن ، ٣) الذي يتناقض في رأيه العمل السياسي والاجتماعي مع العمل الفلسفي بحد ذاتـه . ان الخلافات الرسمية بين الدين والفلسفة مثلاً ، كما طرحت رسمياً ، لا توافق مزاج البغدادي ولا تثير فضوله . ذلك انه كيف يتسنّى للفيلسوف اذا عمل في هذه الامور ان يكون « ثورياً » ومجدداً ؟

فالامر لا يتعلق اذن بموقف سانح، او بتعبئة مركز ناشىء مثلاً عن ضيق العيش في تلك الازمنة ، ولكنه يتعلق بوضعية اساسية تتضح لنا من الفكرة التي يكوّنها ابو البركات لنفسه عن تاريخ الفلسفة . فهو يقول ان الفلاسفة الأقدمين لم يقدموا الا تعاليم شفهية خوفاً من ان تصل مبادؤهم الى اشخاص لا يقدّرونها ولا يدركونها . وهم لم يدوّنوا افكارهم الا فيما بعد ، بلغة الاشارات والرمز (وهـذه فكرة وردت ايضاً عند السهروردي) . فتاريخ الفلسفة ينحصر اذن في فيض من الإفساد وسوء التأويل للتراث القديم وهذا التقهقر لم يزل يستفحل حتى ايام ابي البركات . وعندما يؤكد (بشيء من الغلوّ) انـه لا يدين الا بالقليل لدراساته عن الفلاسفة ، وانه لا يدين بالشيء الاساسي إلا

لتأملاته الخاصة فان هدفه من وراء ذلـــك لم يكن التقليل من قيمة التراث الفلسفي ، ولكنه على العكس كان يبغي من وراء ذلك اصلاح صفاء هـــذا التراث وإحياءه . ولهذا فهو يقول انه اذا كان قـد قرأ كتب الفلاسفة فهو ايضاً قد قرأ في « كتاب الوجود » وانه انتهى الى تفضيل المذاهب التي أوحاها اليه هذا الكتاب على تلك التي أوحتها اليه مذاهب الفلاسفة وتراثهم .

ان فيلسوفنا اذن ليعلم حق العـــلم ان عليه ان يأتي بمذاهب مستقلة عن التراث الفلسفي، لأنها من وحي أبحاثه الخاصة ومن ثمارها.لذلك نرى المستشرق « س. بينيس » يقترح عنواناً لمؤلف البغدادي الكبير « كتاب الاعتبار » هذه الترجمة الموفقة : « كتاب ما أُنشىء بالتفكير الشخصي » *Le livre de ce qui est établi par réflexion personnelle* . هذا المؤلف الكبير هو وليد الملاحظات الشخصية التي جمعها البغدادي طيلة حياته المديدة ؛ ولطالما رفض فيلسوفنا ان يصنّف انطباعاته هذه في كتاب ، خوفاً عليها من الوقوع بين أيدي من هم ليسوا بأهلها . واخيراً نتج عنها مجموعة قيمة من المعارف العلمية ، في ثلاثـة مجلدات تشمل المنطق والماورائيات والطبيعيات (طبعة حيدر آباد ١٣٥٧ — ١٣٥٨ هـ) ولا شك في ان الأفكار الجديدة التي يحتويها هذا الكتاب والـتي تتسم بالطابع الثوري في بعض الاحيـان ، هي خلاصة تأملات البغـدادي . وقد يحصل للمؤلف ان يتقبل افكاراً اخرى ، كبعض الصفحات من كتـاب « الشفاء » لابن سينا وذلك بالطبع لما يجـــد فيها من تلاؤم مع ما قرأه في « كتاب الوجود » .

٢ — وبما اننا ركـّزنا اعلاه على نظرية العقل الفعال بالذات عند ابن سينا، فسوف نركـّز هنا على الموقف الذي تبنـّاه ابو البركات بالنسبة لهذه النظرية ، ذلك انها تعكس « شخصانيته » دون أي تشويه او تحريف، وتحرر الفلاسفة نهائياً من الصعوبات التي تنتج سواء عند وضعنا لعقل واحد للجنس البشري ، او عندما نستبدل العلاقة المباشرة لكل فرد انساني مع هذا العقل المتسامي ،

بسلطة جماعة قدسية كانت ام دنيوية . ان معطيات المشكلة تعود في رأي البغدادي ، الى سؤال حول الانفس البشرية . فهل تؤلف هذه الانفس جميعها نوعاً واحداً بالذات ، ام ان كل نفس تختلف جوهرياً عن الاخرى من حيث النوع، ام ان الانفس تتجمع في عائلات روحية تؤلف عدداً من الانواع المختلفة بالنسبة الى جنس واحد مشترك . على عكس الفلاسفة الذين أخذوا بالرأي الاول ، ولانعدام الاسباب الموجبة التي تُمكّن من اختيار الثاني ، فان الرأي الثالث هو الذي حاز على رضى ابي البركات . ولكن كيف السبيل الى التسليم بأن عقلاً فعالاً واحداً هو علة الايجاد *La cause existentiatrice* الوحيدة لكثرة الانفس ؟ ذلك ان وجود عدة انواع من الأنفس البشرية ، وتفتح هذه الكثرة يفترض تآزر المراتب السماوية جميعاً .

وثمة أمر آخر. علينا ان نميّز بين علة موجدة وعلة متقنة *Cause perfectrice* تختلف احداهما عن الاخرى كما يختلف « المعلم » عن الاب وفقاً للجسد . وبسبب الاختلاف النوعي للأنفس فان التعليم *Pédagogie spirituelle* الذي تكتسبه لا يمكن ان يُحَدّ في صورة واحدة بعينها ولا في عقل فعال واحد . ولذلك قال الحكماء الأقدمون بأن لكل نفس فردية او لكل مجموعة من الانفس التي تشترك من حيث الطبيعة والميول ، كائن من العالم الروحي ، يأخذ على عاتقه تجاه هذه الانفس ، او هذه المجموعة من الانفس ، كل رعاية وعطف ، طالما هي موجودة في الوجود . فهو الذي يكشف لها عن أسرار المعرفة ويرشدها ويشدّد من عزيمتها. هذا الصديق والمرشد يُسمّى « الطبيعة التامة » وبلغة دينية يُسمّى « الملاك » .

٣ — ان توسط هذه الوجهة الهرمسية هنا لذو فائدة عميمة . لقد أشرنا أعلاه (الفصل الرابع ، ١) الى الدور الذي تلعبه « الطبيعة التامة » كملاك شخصي او « أنا » نورانية متفوقة ، ولا سيما في النصوص الصابئية ، وعند السهروردي والاشراقيين الذين تأملوا كل بدوره تلك التجربة الانجذابية التي

ُقيض لهرمس في أثنائها ان يشاهد طبيعته التامة. ونلاحظ هنا ان ابا البركات يعطي بهذه التجربة حلاً للمشاكل التي طرحها مذهب ابن سينا في العقل الفعال. ولا شك في ان هذا الحل يُعد حدثاً تاريخياً في تاريخ الفلسفة؛ اذ انه هكذا كفيلسوف شخصاني يظهر بوضوح عامل الفردانية *Le processus d'individuation* المتضمن في مذهب ابن سينا. يمكننا ان نتصور الجرأة المجددة التي يتضمنها هذا القول اذا ما علمنا انه في الغرب الوسيط، قامت المعارضة ضد مدرسة ابن سينا اللاتينية، خوفاً مما تؤدي اليه من نتائج « فردية » في علمها عن الملائكة *Angélologie*. وعند ابي البركات عقل فعال لكل فرد (تماماً كما هي الحال عند توما الاكويني) ولكن هذا العقل « مفارق » أي متسام ومتعال *Transcendant* وليس فقط ملكة حالّة في الفردية الدنيوية. فهو يعطي اذن للفرد بُعداً *Dimension* متعالياً يسمو على كل المبادىء والسلطات الجماعية في مقاييس هذا العالم. لذلك امكن القول ان ابا البركات كان ثورياً ومجدداً.

بقي ان نعلم اخيراً ان البغدادي كتب بعد وفاة الغزالي بوقت طويل. وفي هذا ما يكفي للدلالة على انه يكون من المبالغة الشديدة ان نعتقد بأن انتقادات الغزالي قد قضت على مستقبل الفلسفة في الاسلام.

٧ ـ ابو حامد الغزالي ونقد الفلسفة

١ ـ يمكننا التصديق طوعاً، مع التحفظ تجاه بعض المبالغات، ان هذا الخراساني كان من ألمع الشخصيات ومن أنبغ المفكرين الذين ظهروا في الاسلام، يشهد بذلك اسمه الفخري، حجة الاسلام، الذي أطلق ايضاً على غيره من المفكرين. هو ابو حامد محمد الغزالي، ولد عام ٤٥٠ / ١٠٥٩ في الغزالة وهي بلدة في جوار طوس (موطن الشاعر « الفردوسي ») في خراسان. كان الغزالي وأخوه احمد، الذي سوف نتكلم عنه فيما بعد، في عداد المتصوفين

(الفصل السادس، ٤) لم يزالا طفلين عندما توفي والدهما . ولكنه قبل موته عهد بهما الى حكيم صوفي من أصدقائه فتلقيا على يديه تربيتهما الاولى . انتقل الغزالي بعد ذلك الى نيشابور ، وهي في خراسان ، مركز من أهم المراكز الفكرية في العالم الاسلامي آنذاك . وهناك تعرّف الى إمام المدرسة الاشعرية في ذلك الوقت ، إمام الحرمين ، وغدا تلميذه (انظر الفصل الثالث ، ٣) .

بعد موت إمام الحرمين (عام ٤٧٨ / ١٠٨٥) اتصل الغزالي بالوزير السلجوقي نظام الملك ، مؤسس جامعة بغداد (المدرسة النظامية) الذي عيّنه مدرّساً في هذه الجامعة عام ٤٨٤ / ١٠٩١ . لقد مرّ الغزالي في هذه الفترة بمرحلة حاسمة من حياته ، وجد فيها الظرف الملائم لتفتح براعم شخصيته وبروزها ، وللتعمق في المعارف الفلسفية . فأنتج في هذه الفترة كتابين : كتاب « مقاصد الفلاسفة » اولاً وهو كتاب كان له شأن عجيب في الغرب ، فترجم الى اللاتينية (عام ١١٤٥ ، في طليطلة ؛ ترجمه دومينيكوس غانديسّالينوس) بعنوان « منطق الغزالي العربي وفلسفته » ولكن دون ان تترجم الافتتاحية والخاتمة حيث يعرض الغزالي مقصده وهدفه من الكتاب (وهو ان يعرض لمذاهب الفلاسفة كيما ينقضهم فيما بعد) فيكون هذا الكتاب قد عرّف الغزالي الى الفلاسفة اللاتين ، على انه فيلسوف من صحب الفارابي وابن سينا ، وضمّه بذلك الى جملة المجادلات الكلامية التي تسعى للنيل من الفلاسفة « العرب » .

الكتاب الثاني الذي صدر في هذه الفترة ايضاً يتضمن حملة الغزالي على الفلاسفة ، تلك الحملة العنيفة الشهيرة التي سنذكر بشأنها بعض الكلمات ؛ ولكننا الآن وقد ابتدأنا نعلم على شكل واضح اتصال الفكر الفلسفي والروحي في الاسلام فانه ليبدو من المبتذل القول بأن هذا النقد ، كما قيل في القرن الماضي ، قد وجّه للفلسفة ضربة لم تقم لها بعدها في الشرق قائمة . وقد يثير كلامنا دهشة كبيرة لدى بعض الشيوخ الايرانيين ، مثلاً ، اذا ما شرحنا لهم

في أيامنا هذه الأهمية التي يعيرها مؤرخو الفلسفة في الغرب لانتقادات الغزالي. وكان من الممكن ان تحدث هذه الدهشة عينها لدى فيلسوف «كالسهروردي» او «حيدر الآملي» او «مير داماد» الخ ...

شهدت السنة السادسة والثلاثون من حياة الغزالي تحولاً حاسماً . ففي هذه الفترة واجه ابو حامد مشكلة اليقين الفكري ، وهي مشكلة طرحت في وجدانه بإلحاح وعنف مما سبب له أزمة داخلية حادّة شلّت نشاطه التعليمي وحوّلت مجرى حياته العائلية . فاعتزل التدريس عام ٤٨٨ / ١٠٩٥ وترك عائلته مضحّياً بكل شيء في سبيل البحث عن الاطمئنان الداخلي الذي هو ضمان للحقيقة . ويمكننا ان نتصور الى اي حدّ قد أذهل هذا القرار الحاسم، الذي اتخذه الغزالي ، أهل الفكر في عصره ، وهو رئيس المدرسة النظامية والناطق بلسان المذهب الاشعري ، المذهب الرسمي للدين الاسلامي الحنيف في ذلك الوقت؛ هذا الموقف يكشف عما يتمتع به الغزالي من شخصية خارقة.

ترك الغزالي بغداد ، والتزم السير في الطريق الضيّق المؤدي الى اليقين . وراح يتجول وحيداً مدة عشر سنوات ، خلال العالم الاسلامي وقد تزيّا بزي اهل التصوف . وقاده تجواله الى دمشق والقدس (قبل ان يحتلها الصليبيون) والى الاسكندرية والقاهرة ثم زار مكة والمدينة ؛ وكرّس معظم وقته للتأمل الصوفي وتطبيق الواجبات الروحية عند المتصوفين . ولما تغلب على الأزمة الداخلية التي انتابته وقضى على الشكوك ، عاد الى مسقط رأسه . ثم علّم بضع سنوات في نيشابور ، وتوفي في طوس عام ٥٠١ / ١١١١ (في التاسع عشر من كانون الاول) وله من العمر اثنان وخمسون عاماً فيكون بذلك قد عمّر أقل من ابن سينا .

٢ — لقد جابه الغزالي اذن مشكلة المعرفة واليقين الشخصي بكل اتساعها. ولكن هل كان الغزالي المفكر الوحيد الذي بحث عن اليقين التجريبي في المعرفة

الداخلية ، بين المفكرين الاسلاميين ؟ ان هذا الموضوع بالذات لمن المواضيع الأساسية عند « السهروردي » (الذي يبدو انه يجهل كل شيء عن الغزالي) أضف الى ذلك ان « ابن سينا » و « أبا البركات » جابها هما ايضاً مشكلة الوعي الذاتي وما يتضمنه من أبعاد . اما المعرفة القلبية فاننا نعلم الآن كيف شُرحت وُفصّلت بوضوح عند الأئمة الشيعة .

ولكن ما يطبع هذا البحث عند الغزالي بطابع مؤثر هي تلك المأساة التي جعله يعيش فيها هذا البحث . وهو عندما يعبّر عن المعرفة الحقة يقع تعبيره موقع المجرّب الذي لمس الامور وعاشها شخصياً . يقول الغزالي في كتابه المنقذ في الضلال: « ان العلم اليقين هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين ... وان كل ما لا أتيقنه هذا النوع من اليقين هو علم لا ثقة به ولا أمان معه » .

ويشرح في « الرسالة اللدنية » هذا الكشف على انه « تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائقَ الأشياء وصورها المجردة عن المواد... والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس [ينعكس في مرآة النفس — في النص الفرنسي]... فالنفس الناطقة الانسانية أهل [مركز في ن. ف] لإشراق النفس الكلية عليها ومستعدة لقبول الصور المعقولة عنها . والعلوم مركوزة في اصل النفوس بالقوة كالبذور في الارض [كما تحتوي البذرة على جميع إمكانيات النبتة في ن. ف [1]] .

---

(١) هذا النص مأخوذ من طول « الرسالة اللدنية » وعرضها . فهذه الفقرات التي يذكرها المؤلف ترد في ص ٢١ س ٢٣ و ٢٤ . وفي ص ٣٧ س ١٦ و ١٧ و ١٨ . وفي ص ٣٢ س ٢٣ . من الطبعة المصرية للرسالة (ط سنة ١٩٣٤) بتحقيق محيي الدين صبري الكردي وذلك مع مجموعة رسائل أطلق عليها اسم « الجواهر الغوالي من رسائل ... الامام الغزالي » . وترجمة المؤلف أقرب الى ان تكون ترجمة للمعنى منها الى ان تكون ترجمة حرفية . ولربما كان المؤلف =

انها لفلسفة جدّ ايجابيــة ، وكل فيلسوف ، لا سيا اذا كان اشراقياً ، لا يجد حرجاً من الاعتراف بفضلها وقيمتهــا ومن المؤسف ان لا يكون العكس صحيحاً فالموقف السلبي الذي وقفه الغزالي من الفلاسفة يبلغ حداً من الاحتدام يعجب له كل من عرف الغزالي ونفسه العالية . انه بلا شك ذلــك العذاب الداخلي الذي كان يعانيه ، والذي يتخذ طابع الجدل الكلامي في مؤلفاته . وهذه المناقشات الكلامية لا تشتمل على اقل من اربع مؤلفات ، يهاجم الغزالي فيها تباعاً الاسماعيلية ، والنصارى ، والإباحيــة واخيراً الفلاسفة . ويزيد في العجب ايضاً تلك الثقة التي يوليهـــا الغزالي للمنطق والجدل العقلي في سبيل الوصول الى غاية محاجّته، في حين انه هو نفسه لا يؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة .

٣ — يبدو ان الفكرة التي أوحت للغزالي تأليف كتابه الذي يناقش بــه الاسماعيلية (ويسميها «الباطنية») على اتصال وثيق بشؤون السلطة السياسية ؛ نعني بذلك انصراف الخليفة العباسي المستظهر ، واهتمامه في اظهار شرعيـــة تبوئه للخلافة ضد ادعاءات الفاطميين وزعمهم (من هنا عنوان « كتاب المستظهري ») ولقد عالج « غولدزيهر » هذا الكتاب ونشر قسماً منه (عام ١٩١٦) . ولما كانت النصوص الاسماعيلية مجهولة في ذلــك العصر ولم يعرف أي من كتاباتها لا بالعربية ولا بالفارسية فان الناشر لم يجد مانعاً من موافقة الغزالي على آرائه . اما اليوم فان هذا الموقف قد تغيّر .

ولشد ما يصطدم البعض في رؤيتهم الغزالي وهو يهاجم بجدليـــة عنيفة فكرةً هي في جوهرها فكرة تأويلية . ذلك انــه غابت عن ذهن الغزالي

= استقى النص من نسخة اخرى خاصة او ان اسم الرسالة اللدنية وقع خطأ. فهذه الاحتمالات كلها معقولة . وعلى كل فان كلمة « كشف » لم ترد في النسخة التي انتهت الينـا اطلاقاً . ونص الرسالة اللدنية في الفقرة الاولى يتكلم عن العلم اطلاقاً لا عن الكشف .

الآفاق التي يمتد اليها التأويل الاسماعيلي ، كما غربت عن باله فكرة العلم الذي ينتقل كالإرث الروحي الى ورثته . فالغزالي لا يريد ان يرى في كل « تعليم » سري لمذهب من المذاهب ، او لمعنى دقيق لا يظهر ولا يتضح بالقياس ، فيقتضي مرشداً ملهماً ، او إماماً ، لا يرى في كل ذلك الا مذهباً يهدف للتسلّط والسيطرة [بالمعنى السياسي] . ان معنى الإمامة بالذات هو ما غَرُب عن بال الغزالي ، كما غاب عن ذهنه ما تشترطه الولادة الروحية وما تستند اليه من اسس ميتافيزيقية . ولقد أشرنا اعلاه الى نصوص الأئمة الشيعة التي تبحث في « علم القلب » والتي كان من المقدر لها ان تقع من الغزالي موقع الرضى لو انه اطّلع عليها . اما الكتاب فهو لا يتوسع الا بالفكرة التي يمكن للاهوتي سني يتقيد بالاسلام الحنيف ، ان يكوّنها عن الباطنية . ولكن بعد ان اهتدينا الآن الى وجود ردود اسماعيلية كثيرة على انتقادات الغزالي يصبح من الضروري اعادة النظر في مجمل هذه المسألة . ولقد قام بالرد على الغزالي « الداعي » اليمني الخامس « سيدنا علي بن محمود بن الوليد » (المتوفي عام ٦١٢ / ١٢١٥) ، في كتاب له بعنوان « دامغ الباطل » وهو يقع في مجلدين مخطوطين من ألف وخمسماية صفحة . واننا نؤكد ان في دراسة هذا الكتاب ومقارنته مع نصّ الغزالي فائدة جليلة .

اما الكتاب الذي يناقش فيه الغزالي آراء النصارى فهو كما شاءه الغزالي « رد جميل لإلوهية المسيح » يستند فيه ابو حامد الى ما جاء في الأناجيل من نصوص واضحة بيّنة . ومن العجب ان لا يُعلّق الغزالي في كتابه هذا كبير الأهمية على وجوب التوحيد ، وخطر تشبيه الله بصفات الخلق ، في حين انه يعمل على إثبات طريقته الخاصة التي تقوم ، هنا ايضاً ، على هذا التناقض ، وهو : عدم القبول بغير العلم والعقل هاديين ومرشدين في تأويل النصوص الانجيلية . وهذا بلا شك احتجاج « انجيلي » على مبادىء الكنيسة ولكن علينا ان نقابل نتائجه بالتأثير الآخر الذي احدثته المسيحية بتغلغلها ، بعيداً

عن كل نقاش ومحاجّة، في تيارات روحية اخرى في الاسلام: عند الاسماعيلية، والسهروردي ، وابن عربي ، والسمناني وغيرهم . لقد ألمحنا هنا الى تلك المسيحية التي تغلغلت في الغنوص الاسلامي والتي ، اذا ربطت بالغنوص بمعناه البسيط ، تختلف بذلك عن المبادىء والعقائد الرسمية التي يهاجمها الغزالي . وبكلمة واحدة هي مسيحية تسربت في « الفلسفة النبوية » متابعة، كما رأينا، فكرة النبوة الحقيقية حتى خاتم الأنبياء ومنه الى دور الولاية الذي يتبعه .

وثمة كتاب جدلي آخر (كتب بالفارسية هذه المرة) لا شك بأن الغزالي قد كتبه بعد عودته الى نيشابور ويخصصه لمناقشة الاباحية . وهم طبقة واسعة تضم الصوفيين *Anomiens* والفلاسفة المتنقلين، ومختلف انواع الهراطقة ومللهم. ونستطيع القول ان الاباحية الذين قصدهم الغزالي هم قوم على شاكلة اولئك الذين اطلق عليهم في ألمانية في القرنين السادس والسابع عشر اسم *Schwärmer* أي المتهوّسين. كذلك هنا ، فلم يتورّع البعض عن اطلاق افظع التهم الأخلاقية يتهم بها من لا يجاريه فكراً وعقيدة .

٤ — في الواقع ان وقع هذه المؤلفات جميعاً كان ضعيفاً ولا يمكن مقارنتها من حيث الأهمية ، بتلك المهمة التي اقدم عليها الغزالي في كتابه الكبير الذي هاجم فيه الفلاسفة وعنوانه « تهافت الفلاسفة » . ان كلمة « تهافت » تؤخذ على عدة معان تختلف بشكل دقيق فيما بينها . فقد ترجمت الى الفرنسية بما يقابل : الانهيار ، والسقوط ، والدمار ، وحديثاً نقلت بمعنى عدم التلاحم *Incohérence* وهو معنى شديد التجريد والجمود . في الواقع ان الحالة التي يدل عليها هذا الاسم اللفظي (وهي الصيغة السادسة من علم الصرف في العربية ، التي تتضمن فكرة المبادلة القائمة بين مختلف اجزاء الكل وهو وزن « تفاعل ») يمكنها ان تترجم على الاصح هنا على انها تدمير الفلاسفة بعضهم لبعض *Auto - destruction des philosophes* . وهنا ، بشكل خاص ، ينفجر تناقض الغزالي . فهو بالرغم من اقتناعه بعدم اهليّة العقل وكفاءته لبلوغ

اليقين يجد نفسه ، على الاقل ، على يقين من تقويض يقين الفلاسفة وذلك عن طريق الجدل العقلي نفسه . لقد كان ابن رشد متنبهاً لما في هذه القضية من نقض ذاتي : فاذا سلمنا بالعجز الكامل للعقل ، فان هذا العجز يمتد الى فعل النفي بحد ذاته ، ذلك النفي الذي ينفي به العقل ذاته . ولهذا سوف يرد ابن رشد على الغزالي بنفي النفي فيكتب عن « التدمير الذاتي للتدمير الذاتي » في كتابه الشهير « تهافت التهافت » .

لقد بذل الغزالي كل ما أوتي من جهد لكي يبرهن للفلاسفة ان البرهان الفلسفي لا يبرهن على شيء . ولكنه لسوء الحظ ، اضطر ان يبرهن على ذلك ببرهان فلسفي بالذات . يهاجم ابو حامد مبدأ الفلاسفة القائل بقدم العالم ، وهو لا يرى في مبدأ فيض العقول الا نوعاً من المجاز والاستعارة ، وهو مبدأ قد غاب عن الغزالي ما فيه من الجمال والدقة . كما يرى ان الفلاسفة عاجزون عن إقامة الدليل على ضرورة وجود الخالق ، وان الله واحد ، وانه ليس بجسم ، وانه عليم بالاشياء الخارجة عن ذاته . ثم يمضي الغزالي في اندفاعه هذا حتى يدحض حجج الفلاسفة التي تبرهن على وجود جواهر روحانية لا تزول ، في حين انه هو نفسه يضطر في مكان آخر الىالقول بروحانية النفس وخلودها. الكائن الروحي عند الفلاسفة كائن يعي ذاته بذاته ، ويعي وعيه لهذه الذات، وهذا ما لا يمكن للحواس العضوية ان تقوم به . يجيب الغزالي : نعم، ولكن معجزة قد تحدث في هذا الصدد !

هنا بالذات تكمن قرارة تفكير الغزالي . ان حجر الزاوية في انتقاده هو النفيالاشعري لمبدأ العلّية، ومن ثم لمبدأ ابن سينا الذي يبني وجود الممكنات التي لا قدرة لها على الوجود بذاتها ، على ضرورة وجود المبدع الذي يعوّض عليها عدم الوجود . عند الغزالي تمثّل الحوادث الطبيعية المتتابعة كلها نظاماً حدّدته المشيئة الالهية . وهي باستطاعتها لو شاءت ان تخرق هذا النظام ساعة تريد . وينفي ابو حامد كل فكرة تقول بمبدأ داخلي (جوّاني) للوجود ،

او بضرورة داخلية . فالفلاسفة يؤكدون ، مثلاً ، ان المبـــدأ الذي يحدث الاحتراق هو النار ، وهو يحدث ذلك من طبيعته ، ولا يمكنه ان لا يحدثه . ولكن الغزالي ينكر هـــذه الضرورة ويجيب بأن فعل النار يجب ان يعود بطريق او بآخر الى الله سواء بطريق مباشر او عن طريق الملاك . وكل ما تخوّلنا الملاحظة التجريبية ان نقوله هو ان احتراق القطن مثلاً يحدث عندما يلتقي القطن بالنار ، وهي لا تثبت لنا ان الاحتراق حدث بفعل التقاء القطن والنار ولا بسبب آخر .

وأخيراً فان الفلاسفة يخطئون ، في رأي الغزالي ، عنـدما ينكرون بعث الأجساد والحقيقة الحرفيــة لوجود الجنة والنــار ، وعندما لا يُقرّون بالمَعاد الا بالنسبة للذات الروحية التي هي النفس . هنا بالذات جابه الفكر الاسلامي إشكالاً معقداً لن يسير نحو حلّه الفلسفي الا من خلال مؤلفات السهروردي وخلفائه ، بالارتقاء الكينوني *Ontologique* لعالم المثال ، المتوسط بين العـالم الحسي والعالم الفكري المحض. بعالم المثال هذا نتخلص من هذه المشكلة برفضنا على حدٍّ سواء للروحانية المجردة التي قال بها الفلاسفة (او استعارات المعتزلة) ولحرفية النص الذي تمسك به الفقهاء ، لكي نتفهم مقابل ذلك ماهية « الحقيقة الروحية الحرفية » لعلم المعـاد القرآني وللرؤى النبوية . لذلك سوف يدحض الملا صدرا الشيرازي أقوال ابن سينا والغزالي على حد سواء فيما يتعلق بهـذا المبدأ بالذات .

٥ – قد يكون في هذا الحل المنفذ الذي لم يلاحظه احد حتى الآن والذي يعيد الى نتائج انتقادات الغزالي نسبتها الحقيقية من التأثير . فمن اللغو الباطل ان نقول ان الفلسفة بعد الغزالي قُيّض لها ان تنتقل الى غرب العالم الاسلامي ، كما انه من الخطأ ايضاً الزعم بأن الفلسفة لم تقم لها قائمة بعد تلك الضربة التي وجّهها لها الغزالي . فقد بقيت الفلسفة مزدهرة في الشرق وكان تزعزعها على حدّ من الضعف بحيث اننا نجد حتى أيامنا هـذه فلاسفة يدينون بمبادىء ابن

سينا ؛ والمؤلفات الكبيرة في مدرسة اصفهان تدل على ان القضية لا تتعلق لا بـ « فلسفة توفيقية » *Philosophie de compromis* ولا بـ « أعمال الملخّصين » *Travaux d'épitomistes* ، انهـا تتعلق ، على وجه التحديد ، بهذه « الفلسفة النبوية » التي لخصنا لها في اول الكتاب والتي بانطلاقها الجديد ، في ايران في القرن السادس عشر ، تعبّر لنـا ، نظراً لإفلاس النقد الغزالي ، عن الاسباب التي تجعلنا نجزم ان مصير الفلسفة الحقيقية الأصيلة في الاسلام ، تلك الفلسفة التي لا يمكن ان تنشأ الا في الاسلام ، لا يمكن ان تأخذ مجراهـا الا في محيط شيعي .

بعد الغزالي عاود « الشهرستاني » بدوره ، بلغة المتكلم الفطين ، الهجوم على الفلاسفة الهلـّينيين لا سيا ابن سينا ؛ سواء كان ذلك في كتابه القيـّم « الملل والنحل» أم في كتابه الذي لم يزل مخطوطاً والذي يهاجم فيه الفلاسفة «مصارع الفلاسفة » او في « نهاية الاقدام » وهي رسالة له عن العقائد . وقد قام بينه وبـين الفيلسوف الشيعي الكبير نصير الدين الطوسي (المتوفي عـام ٦٧٢ / ١٢٧٤) مرافعات ومناقشات كثيرة دافع فيها الطوسي عن موقف ابن سينا.

اما الكتاب الذي كان له في الواقع تأثير بيـّنّ فلم يكن كتـاب « تهافت الفلاسفة » بل كان كتاب الغزالي الكبير « إحيـاء علوم الدين » وهو مؤلف غني بالمواقف التحليلية الصادرة عن التفكير الروحي العميق ؛ مثال ذلك تلك الصفحات التي تبحث في « السماع » . ولا يتردد الشيعة عن الاستشهاد بهـذا الكتاب والاشارة اليه ، وقد أعاد « محسن الفيض » ، وهو أشهر تلاميـذ الملا صدرا الشيرازي ، نسخ هذا الكتاب وجعله ملائماً للفكر الشيعي (وجعله بعنوان « المحجـّة البيضاء ») . وفي الواقع فان ما سوف يُميز الحيـاة التأملية والروحية في القرون التي تلت ، لا سيا في ايران ، لم تكن انتقادات الغزالي للفلاسفة ، ولكنه إحياء او إصلاح من نوع آخر، ذاك الذي عزم السهروردي على القيام به . عند ذلك لا يعود هنـاك من قياس اقرن : إما ان يكون

المفكر فيلسوفاً ، وإما ان يكون صوفياً ، إذ ليس بالامكان ان يكون المرء حقاً واحداً من هذين دون ان يكون الآخر في الآن نفسه . وهذا ما ينشىء نوعاً من الرجال الروحيين تفرض عليهم الفلسفة واجباً لم تفرضه على غيرهم .

علينا أخيراً ان نذكر شيئاً من تعاليم بعض المتصوفين الكبار ، وعما كان ذلك الإحياء الروحي الذي قام به السهروردي .



الفصل السادس

التصــوّف

١ ـ ملاحظات أوليـة

١ – كلمة « صوفي » العربية مشتقة ، بحسب الاشتقاق المتعارف عليـه عموماً ، من الصوف . ويريد هـذا الاشتقاق الذي لا يزال يؤخذ به ان يلمح الى عادة الصوفيين في لبس الخرق الصوفية البيضاء وتميُّزهم بهـا . فاستعمالها إذن قديم ، وهي لا تحتوي ، من حيث اشتقاقها ، أي معنىً خاصاً بالعقيدة التي تميز الصوفية عن بقية الفرق في الاسلام . ومصطلح صوفي يشير الى مجموع النساك والروحانيـين الذين اشتغلوا « بالتصوف » . وكلمـة « تصوف » هي الاسم اللغوي للصيغة الخامسة المتفرعة عن الجذر صوف (ص و ف) ، وهي تعني الاشتغال بالصوفية وتستعمل للكلام عن الصوفية وحدها (قارنها بكلمة تشيُّع الإشتغال بأمور الشيعة ؛ وتسنُّن الاشتغال بأمور السنة). وثمة تفسير آخر ، يبدو أكثر قبولاً للوهلة الأولى ، يعتبر هذه الكلمة منسوخة عن كلمة « *Sophos* » اليونانية ،وتعني حكيم .ومع ان هذا التفسير الأخير لم يلقى رواجاً لدى المستشرقين إلا أن البيروني (من القرن الرابع هـ / العاشر م) (انظر الفصل الرابع ، ٦) يثبتها عنده (نفس الفصل . كلمة فيلسوف المأخوذة عن كلمة « *Philosophos* » اليونانيـة برغم تغاير حرفي ، « الصاد » و « السين »

في كلا الكلمتين : تصوف وفيلسوف) . ومهما يكن من أمر فان علينا ان نتذكر دائماً مرونة النحويين العرب عموماً في اكتشاف اشتقاق سامي لكلمة مستوردة من الخارج .

٢ – والتصوف باعتباره شاهداً للدين الصوفي في الاسلام ، هو ظاهرة روحية لا تقدر . فهو اولاً وقبل كل شيء ، إثمار لرسالة النبي الروحانية وجهد مستمر لعيش أنماط الوحي القرآني عيشاً شخصياً عن طريق الاستبطان. فالمعراج النبوي ، الذي تعرف به الرسول على الأسرار [الغيوب] الالهية ، يظل النموذج الأول الذي حاول بلوغه جميع المتصوفين واحداً بعد الآخر . فالتصوف هو شهادة لا تنكر ، واعتراض ساطع من الاسلام الروحاني ضد كل نزعة حاولت حصر الاسلام بالشريعة وظاهر النص . ولقد توصل في تفاصيله الى تنمية تقنية *Ascèse* روحانية خلقت بتقدمها ودرجاتها وحاصلها ميتافيزيقا كاملة عرفت باسم « العرفان » . واذن فان ثنائية الشريعة والحقيقة هي أمر أساسي لحياة وعقيدة الصوفية ، او قل ، ليكون الكلام أدق وأتم، تلك الثلاثية (بدلاً من الثنائية) المكونة من الشريعة (النص الظاهر للوحي) والطريقة (السبيل الصوفي) والحقيقة (الحقيقة الروحانية كإنجاز [تحقيق] شخصي) .

وهذا بالذات هو مجمل الصعوبات التي كان على الصوفية ان تواجهها خلال القرون الطويلة من قبل الاسلام الرسمي من جهة ، وهذا ما يطرح من جهة اخرى ، مسألة معرفة ما اذا كانت ثنائية الحقيقة والشريعة ، التي توصل اليها « الطريقة » ، بدعة خاصة بالطريقة نفسها ام انها شرط لازم وأساسي في الاسلام ؛ هذا الاسلام الذي وإن كان لا يحمل اسم « التصوف » ولكنه مع هذا إسلام روحاني . وعلى كل فان الاشارات الى بعض مذاهب كبار أساتذة الصوفية ، وهو ما سنقوم به أدناه ، ستضعنا في مواقع الشيعة الأساسية ، وأمام فلسفتهم النبوية . وتثير هذه الملاحظة سؤالاً ذا أهمية كبرى ولكنه لا

يمكن طرحه إلا بشرط ان تكون لدينا معرفة عميقة بالعالم الروحاني الشيعي، وذلك لأن « ظاهرة التصوف » ، لا تبدو على نفس الطريقة ، اذا كان الذي يعيشها هم شيعة ايران ، كما تبدو لدى الاسلام السنة الذين يظهر أنهم أقرب بكثير الى هوى المستشرقين .

إلا أننا لا نستطيع هنا ولسوء الحظ ، لا ان نوسع المسألة ولا ان نحلها؛ ولكننا نستطيع ، في اضعف الاحتمالات ، ان نبدي بعض الاعتبارات لنحدّ من تعقيد هذا الموقف. ويبدو من بعض القضايا التي جمعناها أعلاه (في الفصل الثاني) على ضوء « الفلسفة النبوية » ، ان الصوفية نشأت فجأة . وهذا أكيد فيما يتعلق بالتصوف الشيعي (فكل جهد حيدر آملي وتأثيره حتى أيامنا هذه يمضي في هذا الاتجاه، ومن جهتنا فلقد ألحينا تماماً أعلاه (الاسماعيلية والتصوف) على ظاهرة اتصال الاسماعيلية بالتصوف) . ولكن واقع الأمر هو ان العدد الأكبر من متصوفي القرون الطويلة ينتمون الى العالم السني . وأكثر من هذا فإننا نلاحظ في العالم الشيعي تكتماً حول الصوفية يصل الى حدّ الإنكار ، ليس في جانب « *Mollas* [1] » الرسميين الذين يمثلون الشريعة وحدهم ، وإنما من جانب الروحانيين الذين يستندون في عقيدتهم الى تعاليم الأئمة ايضاً . فهم يتكلمون بلغة الصوفية ويبشرون بنفس الميتافيزيقا الحكمية اللدنية، إلا انهم لا يقبلون الصوفية ويبدون اتجاهها تحفظاً شديداً . وهذا النموذج من التشيع الذي لا يزال مستمراً في أيامنا هذه، هو الذي يطرح هذه المسألة التي يستحيل التملص منها .

٣ — ثمة توضيح اول ذو مغزى كبير. فأول من أطلق عليهم اسم الصوفية كانوا جماعة من الشيعة الروحانيين من اهل الكوفة في اواخر القرنين الثاني والثالث للهجرة . اشتهر من بينهم شخص اسمه « عبدك » كما يخبرنا بذلك نصّ لعين القضاة الهمذاني (٥٢٥ هـ / ١١٣١ م) . يقول : « فأما من حج

(١) الملاها : جمع كلمة « ملا » الفارسية .

على طريق الله في الحقب السالفة ومن الأجيال الأولى فلم يعرفوا باسم المتصوفين: فالتصوف كلمة لم تنتشر إلا في القرن الثالث هـ التاسع م . وكان اول من عُرِفَ بهذا الاسم في بغداد، رجل اسمه «عبدك الصوفي» (توفي سنة ٢١٠هـ/ ٨٢٥ م) ، ولقد كان شيخاً كبيراً كما يقال ، متأخراً عن الجنيد واستاذه سري السقطي (١) . ولكن هذا لا يمنع اننا نعلم ان للإمام الثامن علي الرضا (توفي سنة ٢٠٣ هـ / ٨١٠ م) ، الذي كان عبدك معاصراً له، أحاديث بالغة القسوة على الصوفية . ومنذ نهاية القرن الثالث هـ / التاسع م كان يبدو ان آثار التصوف الشيعي قد انمحت ، حتى ظهور سعد الدين حموية في القرن السابع هـ / الثالث عشر م، وظهور اساتذة آخرين في التصوف الشيعي: حيدر آملي ، شاه نعمة الله وليّ الخ ، من الذين تتابعوا واحداً تلو الآخر حتى تاريخ النهضة الصفوية .

٤ — ولا بد لنا من ان نعرض الى العديد من الاعتبارات : فاذا تمسكنا اولاً بفكرة الولاية التي هي من صميم التشيع، واذا لاحظنا التغير الذي تتعرض له في التصوف السني، في مؤلفات استاذ كبير كحكيم الترمذي (أدناه الفصل السادس ، ٣) نفهم كيف ان في الأمر ما يفسر إنكار أئمة الشيعة للصوفية او لبعض مدارس معينة منها على الاقل . فعقيدة الولاية عند هؤلاء الأخيرين، تثبت مرور الولاية الى الاسلام السنة ، وتعطيل علم الامامة عندهم ولو أدى ذلك الى القول بعلم امامة بدون امام (تماماً مثل تلك المفارقة التي تقول بعلم مسيحية بدون مسيح) .

ونحن لا نستطيع ان نؤكد ان إنكار الأئمة لهذه المدارس، هو الذي سبّب

(١) سري السقطي : « سري بن المغلس السقطي ، كنيته ابو الحسن . يقال انه خال الجنيد وأستاذه . صحب معروفاً الكرخي . وهو اول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد وحقائق الاحوال . وهو إمام البغداديين وشيخهم في وقته ، واليه ينتمي اكثر الطبقة الثانية من المشايخ المذكورين في هذا الكتاب » . عن « طبقات الصوفية » للسلمي . ط مصر . ص ٤٨ .

اختفاء التصوف الشيعي. فثمة عاملان ثابتان: الأول هو وجود تصوف شيعي علني منذ القرن الثالث عشر الميلادي الى أيامنا هذه، والثاني هو ان (الأنساب) في أغلب الطرق الصوفية ، تبتدىء من احد الأئمة . اما الذين أنكروا صحة هذه الأنساب تاريخياً ، فلم يلتفتوا الى انه كلما كانت هذه الانساب أقل تاريخية ، كلما بدا وبان قصدها الى ان تعطي لنفسها نسبة روحية الى احد الأئمة الشيعة ، واضحاً وقوياً . ولا بد من ان يكون ثمة سبب لهذا . وهناك أخيراً وجه لا يجوز اهماله . فمن الممكن تفسير اختفاء آثار التصوف الشيعي المرئية لفترة من الزمن بمجيء السلجوقيين في القرن الرابع عشر الى السلطة في بغداد (اعلاء الاشاعرة) مجبرين الشيعة على التزام التقية التي سنها الأئمة انفسهم ، ولذلك فلا بد من ان نلتزم التروّي في أحكامنا والى أقصى حد .

٥ – ومن جهة ثانية ، فلقد كنا قد رجعنا فيما سبق ، في الملحوظات الأولية (الفصل الثاني ، ٦) الى نموذج روحي شيعي خاص ؛ وهو نموذج وإن كان لا يعود الى الشيعة الا انه يتكلم بلغتهم التقنية . فما كان السهروردي ولا حيدر آملي ولا الفلاسفة أمثال المير داماد والملا صدرا الشيرازي ولفيف سواهم ، بأصحاب طريقة ولا كانوا تابعين لطريقة صوفية . (ولنذكر ان كلمة « طريقة » تعني « سبيل روحي » ، وتلزم كذلك للاشارة الى جعل هذا السبيل مادياً ملموساً في أخوة او طريقة صوفية) . ويبدو ان اول ما تقصد اليه الانتقادات الشيعية هو « التنظيم الطريقي » للتصوف وتوابعه : الخانقاه (الدير) ، والثوب الرهباني ، ودور الشيخ الذي يرمي الى الحلول محل الامام ، وخصوصاً الامام المستور ، المعلم والهادي الداخلي غير المنظور . ولا بد من الاشارة الى ان العلاقة المعاشة مع الشريعة في التشيع (خاصة وانه يشكل أقلية) ليست هي نفسها لدى السنة . ومن هنا فان التشيع هو بذاته طريقة روحية ، نعني تعليماً . وبالطبع فان مجتمعاً شيعياً ليس مجتمعاً من المعلّمين (اذ ان ذلك مناقض لفكرة التعليم) ولكن الوسط الشيعي هو

وسط تعليمي « وهمي » . فالشيعي بإخلاصة للأئمة المعصومين ، يتلقى منهم التعليم الذي يربطه برباط مباشر بالعالم الروحاني في « البعد العامودي » بدون ان يضطر للدخول في طريقة منظمة كما هي الحال عند السنة .

ولنفهم مجمل الظاهرة فانه من المهم ان نلاحظها في مختلف صورها . وفي مقابل الطرق والأخويّات السنية ، توجد طرق صوفية شيعية ليس لها تنظيم خارجي (فلدينا في ايران الحالية طريقة شاه نعمة الله وتشعباتها العديدة وطريقة *Zahabis* الخ)... ولكنه من الضروري كذلك ان نتكلم عن العديد من الطرق التي ليس لها عند الشيعة تنظيم خارجي وحتى ولا تسمية. فوجودها روحي محض بمعنى انها تتعلق بتعليم شخصي لشيخ يكون اسمه مطوياً في بعض الأحيان عندما يتعلق الأمر بهذه الشخصية او تلك ، ثم لا يبقى في غالب الأحيان أي أثر مكتوب . ولدينا اخيراً حالة العويسيين الذين تنتهي تسميتهم الى اليمني عويس القرني ، وهو من اول اوائل الشيعة الذين عرفوا النبي وعرفهم بدون ان يلتقوا ابداً . وترد كذلك أسماء الذين لم يكن لهم استاذ أنسي خارجي مرئي، ولكنهم تلقوا كل شيء من دليل شخصي روحاني، وهذا بالتحديد، هو معنى الاخلاص للأئمة ومعنى ما يرمي اليه هذا الاخلاص. وبعض العويسيين مشهورون تماماً . وقد وجد بعض منهم بين السنة ولكن العدد الأكبر منهم شيعي .

٦ — بعد هذه الاعتبارات كلها ، يقتضي الاعتراف ان التأريخ للتصوف في صلته بالمظاهر الاسلامية الروحية الاخرى التي سبق لنا تحليلها في هذه الدراسة ، هو عمل ذو صعوبات جمة . وبالطبع فان تمييز حقب كبرى يظل ممكناً . اما الأتقياء من نساك الرافدين ، والذين اخذوا اسم الصوفيين ، فيقودونا الى مدرسة بغداد . وفي مقابل هذه المدرسة كانت مدرسة خراسان، ومذهب بعض كبار المعلمين ممن سنذكرهم بعد قليل ، تعلن عما يمكن ان يسمى فيما بعد «بميتافيزيقا التصوف» . ولن تفعل القضايا الأساسية التي سنشير

اليها ، أكثر من ان تعود بنا الى ما تعلمنا معرفته في التشيع : مثنوية الشريعة والحقيقة والظاهر والباطن وفكرة دور الولاية الذي يلي، في التاريخ القدساني، دور النبوة [1] . أما فكرة القطب الصوفي لدى السنة فليست سوى نقل لفكرة الامام عند الشيعة ، وأما الحدود الصوفية الباطنية التي يحتل القطب الرأس منها ، فتظل تفترض في جميع الأحوال فكرة الامام . وثمة وقائع كثيرة ستجعل من هذه المسألة المطروحة هنا اكثر الحاحاً عندما سيتطرق الجزء الثاني من هذه الدراسة للحقب المتأخرة من التشيع وخصوصاً مذهب وتأثير مدرسة إبن عربي (المتوفي سنة ١٢٤٠) .

ولسوء الحظ فان المجال الضيق المحدود هنا لن يسمح لنا بمناقشة النواحي التي ذكرتها بعض الشروحات العامة على الصوفية (أثر الأفلوطينية، العرفان، التصوف الهندي الخ ...) لا بل إننا لن نستطيع الاشارة إلا الى بعض كبار الوجوه الصوفية ، فالغيّاب اذن كثيرون ، نعني أنه لن يمكننا الكلام عن الكثير من أساتذة الصوفية ابتداءً بالخواجه عبد الله الأنصاري الحيراتي (٣٩٦ هـ / ١٠٠٦ م — ٤٨١ هـ ١٠٨٨ م) الذي احتفل بالذكرى التسعماية لوفاته في كابول مؤخراً في صيف (١٣٨١ هـ / ١٩٦٢ م) .

٢ ـ أبو يزيد البسطامي [2]

١ — هو أبو يزيد طيغور بن عيسى بن سروشان البسطامي . يتحدر من

---

(١) ولكن انظر « غولدزيهر » (كتابه العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ١٦٦ من الترجمة العربية) فهو يقول: « وقد أمكن تقسيم الصوفيين من ناحية علاقتهم بالشريعة الى فريقين: أتباع الشريعة *Nomiste* والمنكرون لها *Anomiste* » . ثم يضيف انه حق الغنوصيون قد وقفوا حيال الشريعة موقفين متناقضين . فاذا صح كلام غولدتسيهر كان كلام المؤلف هنا غير منطبق الا على فريق واحد من الصوفية .

(٢) طبقات الصوفية ص ٦٧ .

سلالة مزدكية قريبة إذ ان جده لأبيه كان زرادشتياً واعتنق الاسلام . قضى ابو يزيد القسم الاكبر من حياته في بلدته بَسْطام (وليس بِسْطام)[1] ، في شمالي شرقي ايران ومات هناك حوالي سنة ٢٣٤ او ٢٦١ هـ / ٨٧٤ م ، وقد اعتُبر ، بحق ، واحداً من اكبر من أنتجهم الاسلام من المتصوفين خلال قرون طويلة . ولقد نال شهادات إعجاب كثيرة من شخصيات متفاوتة على تعاليمه التي جاءت تعبيراً مباشراً عن حياته الداخلية بدون ان يلعب دور الواعظ العام او يقوم بنشاط او يتحمل مسؤولية. والبسطامي لم يترك اي أثر مكتوب . اما الأساسي في تجربته الروحية فقد وصلنا على شكل قصص او حكَمَ او مفارقات جمعها تلاميذه المباشرون او بعضٌ من زائريه ، وهي في مجملها ذات قيمة ميتافيزيقية وروحانية لا تُقدَّر . وقد عُرفت هذه الحكَمَ في تاريخ الاسلام باسم « الشطحات »، وهذا المصطلح « شطحات » صعب الترجمة الى الفرنسية ولكن يتضمن فكرة الصدمة التي تَشُدّه .

٢ — وبين تلاميذ ابي يزيد البسطامي ، يجب ان نشير بشكل رئيسي الى ابن أخيه ابو موسى عيسى بن آدم (وهو ابن أخيه البكر آدم)، اذ بواسطته عرف شيخ بغداد الكبير الجنيد مقالات ابي يزيد وترجمها الى العربية وأصحبها بشروح لا يزال قسم منها محفوظاً (في كتاب اللمع للسراج) . ومن بين زواره نستطيع ان نذكر أبا موسى الدابيلي[2] (من دابل في أرمينيا)، وابو اسحق ابن هروي (تلميذ ابن أدهم) ، والصوفي الايراني الشهير احمد بن خضرويه ، وقد زار أبا يزيد خلال حجته الى مكة . اما أهم وأكمل مرجع عن حياة ابي يزيد ومقالاته فهو « كتاب النور في كلمات ابي يزيد طيفور » لمحمد سهلجي

(١) ولكن انظر المرجع السابق وانظر « معجم البلدان » ج ٢ ص ١٨٠ ، فهي ترد بكسر الباء .

(٢) ولكنه « الديبلي » في « طبقات الصوفية » ص ٦٨ و٧٣ ، وكذلك في رواية السهلجي في كتاب النور . انظر تعليقنا التالي .

توفي سنة ٤٧٦ هـ / ١٠٨٤ م، طبعه عبد الرحمن بدري في القاهرة سنة ١٩٤٩. ولا بد من ان نضيف الى ذلك مجموعة الحكم التي جمعها روزبهان الباقلي الشيرازي وأرفقها بشرح شخصي جداً ضمن مـــا خصصه لشطحات الصوفية عموماً ، (والطبعة الايرانية قيد الصدور) .

٣ – وثمة وجه أساسي في مذهب هذا الصوفي الايراني الكبير كما يظهر من خلال قصصه وشطحاته . فلديه وعي عميق للشرط الثـلاثي للوجود خلال أشكال ثلاثة : الأنائيـة (صورة الأنا) ومن خلال صورة الأنت (الأنتية) ومن خلال صورة الهو (الهوّية) . ومن خلال هذا الترتيب لوعي الوجود ، يتحد الالهي والانساني ويتبادلان في فعل متعالٍ من المحبـــة والعشق . وفي الطريقة التي يصف بها ابو يزيد المراحل التي قطعها حتى بلغ قمة التحقيق الروحي لمع كثيرة. ونحن هنا لا نستطيع ان نورد منها الا نصاً واحداً على سبيل المثال:

« ولقد نظرت الى ربي بعين اليقين بعد ان صرفني عن غيره ، وأضاء فيّ بنوره فأراني من عجائب سرّه، وأراني هُويّتَه ، فنظرت بهويته الى انائيتي فزالت : نوري بنوره وعزتي بعزته وقدرتي بقـدرته ، ورأيت أنائيتي بهويته وأعظامي بعظمته ورفعتي برفعته. فنظرت اليه بعين الحق فقلت له مَن هذا ؟ فقال : هذا لا أنا ولا غيري [...] فلما نظرت الى الحق بالحق ، رأيت الحق بالحق فبقيت في الحق بالحق زماناً لا نفس لي ولا لسان ولا أُذن لي ، ولا علم حتى أن الله أنشأ لي علماً من علمه ولساناً من لطفه وعيناً من نوره » [١] .

٣ - الجنيد

١ – ولد الجنيد (ابو القاسم بن محمد بن الجنيد الخزّاز) ، وهو من أصل

---

(١) انظر «كتاب النور في كلمات ابي يزيد طيفور» للسهلجي ص١٣٨ من نشرة عبد الرحمن بدوي . والحديث مروي عن محمد بن عبدالله الشيرازي المتوفى سنة ٤١٩ هـ باسناده الى مظفر بن عيسى المراغي عن شنذبين عن ابي موسى الديبلي يقول سمعت أبا يزيد يقول .

ايراني في نهاوَنـْد وأمضى حياته كلها في العراق، او بتعبير أدق ، في بغداد ، حيث توفي فيها في السنة ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م . وفيهـــا تلقـّى التعليم العرفي على واحد من اكبر علماء تلك الحقبــة : ابو ثور الـكلبي ، وتعرّف على التصوف بواسطة عمه سريّ السقطي وبعض أساتذة الصوفية الآخرين من أمثال الحارث المحاسبي ومحمد بن علي الكسّاب الخ ... كان تأثير الجنيد في حيــاته مثلما كان بعد مماته ، كبيراً جداً ، حتى لقد وسم الصوفية بشكل عميق جداً . ولقـد وضعته شخصيته ومواعظه وكتاباته في المرتبة الاولى بين الصوفية الذين كانوا يدعون بـ « مدرسة بغداد » فكان يدعى بشيخ الطائفة .

وصلنا من أبحاث الجنيد خمسة عشر مبحثاً بينها قسم يتكون من رسائل كان يتبادلها مع بعض كبار الصوفية من معاصريه . ونجد في هــذه الأبحاث تحاليل وتوضيحات للحيـــاة الروحية وبعض أفكارها كالصدق والاخلاص والعبادة . اما الابحاث الخالصة فتتكلم في هذا وذاك من المواضيع الروحانية الاسلامية التقليدية ، ككتاب « التوحيد » مثلاً ، من وجهتي النظر اللاهوتية والصوفية ، وكـ « كتاب الفنـــاء » حيث يدرس المؤلف فيه الشروط التي تؤدي الى حالة البقاء، و « آداب المفتقر الى الله » و « دواء الارواح » الخ...

٢ — ولا بد من تبيان نقطتين هنا من تعاليم هذا الاستاذ الكبير بالاستناد الى الاعتبارات التي عرضناها سابقاً (الفصل السادس ، ١) فنشير أولاً الى ان روحانية الجنيد مرتبطة بمثنوية الشريعة (او القانون الالهي الذي يتغير من نبي الى نبي) والحقيقة (الحقيقة الروحانية الباقية) . ونحن نعرف مما سبق ان هذه المثنوية قد احدثت منذ البداية ظاهرة التشيع الدينية ونعلم انها ركيزة علم إمامتها . ولقد عارض الجنيد تطرف بعض الصوفية الذين كانوا يستنتجون من تقدم الحقيقة « الأونتولوجي » على الشريعة ، بطلان الشريعة وانتساخهـا عند دخول الصوفي في حرم الحقيقة الى الحـدّ الذي يسمح بتجاوزها . ونحن نعرف ان الافتراق الذي حدث بين الشيعة الاثني عشرية والاسماعيلية قــد

ابتدأ من هذه النقطة . واذن فثمة فائدة كبرى «باعادة التفكير» في معطيات هذا الموقف الروحاني وذلك بأخذها في كليتها ؛ فهــذا الموقف لم يطرحه الصوفيون بمفردهم ولا يمكن تفسيره بالصوفية وحدها إطلاقاً .

أما النقطة الأساسية الثانية في مذهب الجنيد ، فتظهر من عقيدة التوحيد باعتبارها اساس تجربة الاتحاد الصوفي . وليس من شك في ان الجنيد قــد احتضن هذه المسألة في كل شمولها وكرّس لها كتاباً كاملاً . فالتوحيد بالنسبة اليه ليس برهنة" (وتبياناً) لوحــدة الموجود الالهي بواسطة حجج عقليــة كما يفعل ذلك لاهوتيو الكلام وحسب، وإنما هو عيش لوحدة الله المتعالية نفسها. واذا كان هذا الالحاف خصيصة" روحانية صادقة ، إلا انه يذكرنا كذلــك بالامام السادس جعفر وهو يُعلم بطانته كيف كان يتأمل النص القرآني حتى يسمعه مثلما سمعه من أوحي اليه من الذي أسمعه إياه [أي مثلما سمعه محمــد من جبريل] .

٤ ـ حكيم الترمذي

١ ـــ حكيم الترمذي ، او الترمزي بحسب اللفظ الفارسي ، (ابو عبد الله محمد بن علي الحسن او الحسين) عاش في (القرن الثالث هـ / التاسع م) ولا نعرف ، لا تاريخ ميلاده ووفاتـــه الصحيح ، حتى ولا الخطوط الكبرى في السيرة الخارجية لهذا الايراني البلخي . ويقتصر كل ما نعرفـه عنه على أسماء بعض معلميه وقصة منفاه من ترمذ مسقط رأسه . ونعـــلم كذلك أنه تابع دراساته في نيشابور . وفي مقابل ذلك فقد ترك لنا الترمذي بعض الأخبـار المهمة عن حياته الداخلية وتطوره الروحي (وهي سيرة ذاتية اكتشفها هلموت رايتر مؤخراً) وبخلاف ذلك فان حكيماً قد ألّف كتباً عديـــدة حفظت في أغلبها .

٢ ـــ يرتكز مذهب الترمذي الروحاني أساساً على فكرة الولاية . ولهذا

فان المسائل التي نشرناها في ملاحظاتنا الاولية (أعلاه الفصل السادس ، ١) ضرورية لنا هنا تماماً . وذلك ان فكرة الولاية هنا وكما نعلم ذلـــك مما سبق (أعلاه الفصل الثاني ، ٢) ، هي اساس التشيع نفسه، وان مفهوم ومضمون هذه الكلمة موجود في النصوص التي تروي تعاليم الأئمة ، قبل سواها . فيبدو والحالة هذه ، ان اعمال الترمذي هي اعمال او واحدة من اعمال ، يظل علينا ان ندرس كيف وبأية سيرورة [سياق] قد توصلت الى هـــذه المفارقة من القول بولاية بدون علم إمامة باعتبار ان هذا الاخير اساس الاولى . وسنكتفي هنا بملاحظتين اثنتين :

الأولى : هي ان الترمذي يميز بين ضربين من الولاية : الولاية العامة والولاية الخاصة . ويمدّ فكرة الاولى [الولاية العامة] على مجموع المسلمين : فنطق الشهادة يكفي لخلق صلة مع الولاية ، تلك الولاية التي تصبح الصلة مع الله كذلـــك . وهي عامة (او مشتركة) بين جميع المؤمنين ممن قبلوا بالرسالة النبوية . أما الولاية الخاصة فهي واقع روحانية ، أصفياء الله [او اصدقاء الله] ، الذين يتكلمون معه او يتصلون به في حالة من الاتحاد التصاعدي الفعّال . ولا بـــد لنا من ان نتذكر ان فكرة الولاية المزدوجة هي فكرة قالت بهـــا وشيدتها العقيدة الشيعية قبل سواها . ولانه ليس لدينا مجال لاقامة مقارنة بين الاثنين لسوء الحظ، فانه يجب علينا ان نرجع الى المحتوى الشيعي الأصيل لهذه الفكرة المزدوجة (أعلاه ٢ ، أ ، ٣). فلا يبقى لنا اذن سوى ان نلاحظ ان في صوفية الترمذي فساداً جذرياً في بنيانهـــا او شيئاً من « علمنـــة » مفهوم الولاية العامة .

وأما الملاحظة الثانيـــة فعن علاقات الولاية والنبوة في مذهب الترمذي ، فالولاية في رأيه تشمل مجموع الأنبيـــاء بالاضافة الى مجموع المؤمنين عموماً. وذلك لان الولاية هي منبع إلهامهم واساس رسالتهم النبوية. وكان الترمذي يقول بأن الولاية في ذاتها هي في مرتبة أسمى من مرتبة النبوة لأنهـــا دائمة

وليست مرتبطة للحظة من الزمن كما هو الحال مع النبوة . وفي حين ان دور النبوة يكتمل تاريخياً بقدوم آخر نبي فان دور الولاية يشير الى نهاية الأزمنة نتيجة لوجود الأولياء .

بالغاً ما بلغت فائدة هذه الترسيمة ، إلا انها لا تفيد احداً من الناس ممن اعتادوا على علم النبوة الشيعي ، بشيء ؛ إلا ان يقول أن توازن هذا العلم يمكن ان ينقلب وبدون ان ينتبه احد ، فيما لو كانت المصادر الأخرى مفقودة . ولقد رأينا سابقاً (أعلاه الفصل الثاني) كيف ان فكرة دور الولاية الذي يتلو دور النبوة ، هي بدهية اساسية في التشيع وحكمة اللدنية ، وكيف انها تفترض بُعْدَين اثنين للحقيقة النبوية الباقية باعتبار ان كلاً من علم النبوة وعلم الامامة يفتقر واحدهما للآخر . وهاتان الملاحظتان مترابطتان ، وذلك لأن ما نلاحظه في هذه النقطة او تلك ، هو ان كلاً منهن تمثل عملية تنتهي دائماً الى الاحتفاظ بفكرة الولاية مستبعدة علم الإمامة الذي هو معينها وأساسها . وهكذا تنطرح امامنا مسألة كبيرة ستؤثر على تاريخ الروحانية الاسلامية في مجمله ، ولكنها ليست مشكلة بالنسبة للمؤلفين الشيعة .

٥ ـ الحـــلاج

١ ــ الحلاج هو ألمع الشخصيات التي تمثّل الصوفية بما لا يقبل الشك . فقد تجاوزت سمعته دائرة النخبة من المسلمين الروحانيين الضيقة ، كما دَوّت مأساة سجنه ومحاكمته في بغداد مثلما دوى استشهاده في سبيل الاسلام الصوفي في الآفاق . والادب الذي كتب عنه في كل اللغات الاسلامية جمٌّ وكثير . وتعمُّ شهرته حالياً بلاد الغرب بفضل اعمال لويس ماسينيون الذي كان طابعاً وشارحاً له . ونحن نرجع الى هذه الاعمال ونتوقف عندها مكتفين في هذه اللحظة بسيرته التي تمثل ، في حدّ ذاتها ، تعليماً كاملاً .

٢ — هو ابو عبدالله الحسين بن منصور الحلاج، وهو حفيد رجل زرادشتي؛ ولد في طور (او تور) من مقاطعة فارس (جنوبي غربي ايران) في جوار قلعة البيضاء [١] ، في سنة ٢٤٤ ﻫ / ٨٥٧ م . تلقى تعليمه وهو بعد حدث على صوفي شهير هو سهل بن التستري ثم صاحبه بعد ذلك في منفاه بالبصرة . وفي سنة ٢٦٢ ﻫ / ٩٦٧ م انتقل الحلاج الى بغداد حيث تتلمذ على عثمان بن عمر المكي أحد كبار الأساتذة الروحانيين في تلك الحقبة ، وبقي بصحبته ثمانية عشر شهراً تزوج أثناءها ابنة احد زملائه . وفي سنة ٢٦٤ ﻫ / ٩٧٧ م تعرّف الحلاج بالجنيد (انظر اعلاه الفصل السادس، ٣) ومارس تحت إشرافه « تمارين » الحياة الروحية ، وألبسه الجنيد الخرقة بيده . إلا ان الحلاج عاد فقطع علاقاته مع الجنيد وغالبية أساتذة الصوفية بعد عودته من حجته الأولى الى مكة . ثم انتقل الى تستر [واسط] (جنوبي غربي ايران) ومكث هناك اربع سنوات . وأهم ما في هذه الحقبة هو اختلافه المتزايد مع الفقهاء وأهل السنة .

إلا ان العلاقات عادت فتوترت حتى ان الحلاج عاد فرمى ، خلال السنوات الأربع التي تلت ذلك ، بخرقته الصوفية ليختلط بالشعب واعظاً مرغباً بالحياة الروحية . ويقال انه كانت له علاقات طيبة جداً بالطبيب الفيلسوف الرازي (انظر أعلاه الفصل الرابع، ٤) ومع المصلح «الاشتراكي» أبو سعيد الجنابي وحتى مع بعض السلطات الرسمية مثل الأمير حسن بن علي التودي . ثم جاب الحلاج المقاطعات الايرانية من خوزستان في الجنوب الغربي الى خراسان في الشمال الشرقي وكان يمارس الحياة الدينية بدون ان يعير الأعراف القائمة كبير التفات داعياً الناس الى ممارسة الحياة الداخلية . وفي سنة ٢٩١ﻫ/ ٩٠٥ م أتم الحلاج حجته الثانية الى مكة ثم انتقل الى مناطق بعيدة في الهند

---

(١) هكذا يسميها ياقوت الحموي في معجم البلدان : « هي اكبر مدينة في كورة اصطخر ، وسميت البيضاء لأن لها قلعة بيضاء تبين من بعد ويرى بياضها » .

وتركستان او قل الى حدود الصين . ولقد استطاع ان يكسب محبة الجميع فكان يدعى بالشفيع وقد أسلم بفضل إشعاعه الكثيرون .

٣ – وفي سنة ٢٩٤هـ/٩٠٨م عاد الحلاج الى مكة للمرة الثالثة وبقي هنالك سنتين ثم عاد الى بغداد واستقر فيها مكرساً نفسه للوعظ العام ويختار لمواعظه المواضيع الروحانية والميتافيزيقية الكبرى . كان يعرض مذهبه ويؤكد ان غاية الكائنات جميعاً ، وليس الصوفي وحده ، هو الاتحاد مع الله ، وهو اتحاد يتحقق بالحب ويحتاج الصوفي فيه الى عمل إلهي تحويلي ينقل الموجود الى وضعه الأسمى . غير ان هذه الأفكار العظيمة ما لبثت ان أثارت معارضة الناس له . فثمة معارضة الفقهاء ، وهناك معارضة الصوفيين وتحفظ بعض الصوفية .

أما الفقهاء فكانوا يأخذون على مذهبه في الاتحاد الصوفي ، أنه يخلط بين الالهي والانساني ، فينتهي الى ضرب من الحلولية . وأما السياسيون فكانوا يتهمونه بأنه يزرع الفتنة في العقول ويعاملونه كمشاغب . واما الصوفية فكانوا يلتزمون التحفظ حول شخصية الحلاج لأنهم كانوا يعتبرون انه كان يرتكب حماقة كبرى بنشره أسراراً إلهية على عامة من الناس لم تتهيأ لا لتلقيها ولا لفهمها . وكذلك كان حكم الشيعة والباطنية عموماً عليه ؛ فالحلاج قد ارتكب خطيئة في رأيهم بإبطاله نظام التقية جهاراً . وأخيراً فقد تآمر الفقهاء والسياسيون على اصدار فتوى ضده وحصلوا عليها اخيراً من فقيه بغداد الكبير ابن داود الأصفهاني اذ أعلن هذا الاخير ان مذهب الحلاج خاطىء ويشكل خطراً على العقيدة الاسلامية ، فجعل قتله حلالاً .

٤ – أوقفت الشرطة العباسية الحلاج مرتين وسجن سنة ٣٠١هـ / ٩١٥ م ثم أُدخل أمام الوزير ابن عيسى إلا ان هذا الاخير كان ورعاً متحرراً فعارض في إعدامه . وأُبقي على الحلاج في السجن ثماني سنوات وسبعة أشهر . إلا ان الأمور عادت فاختلفت مع قدوم وزير جديد الى السلطة هو حامد وهو عدو لدود للحلاج وتلامذته ، فعاد أخصام هؤلاء الأخيرين الى ملاحقتهم وظلوا

يبحثون عن فتوى بالإعدام حتى حصلوا عليها من القاضي أبو عمر بن يوسف . وفي هذه المرة نفذت الفتوى بالرجـل وأعدم الحلاج في الرابع والعشرين من ذي القعدة سنة ٣٠٩ هـ الموافق ٢٧ آذار سنة ٩٢٢ م .

٦ ـ احمـــد الغزالي

والعشق الخالص

١ ـ أظهرت لنا الفتوى التي أُصدرت أعلاه ضد الحلاج ، إسم القاضي ابن داود الأصفهاني . وتظهر في هذه الواقعة المأساة العميقة التي كانت تعاني منها النفوس . ذلك ان ابن داود الأصبهاني هو فارسي كما يشير الى ذلـك اسمه . (ولقد توفي في سنة ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م عن اثنين واربعين عاماً) وهو مؤلف لكتاب ـ رائعة يمثل قمة النظرية الأفلاطونية في العشق بالعربية . (كتـاب الزُهَرَة ، الكوكب المشهور ؛ كما يقرأ كتاب الزَهْرَة) وهو مجموعة مقطوعات واسعة يمتزج فيها الشعر بالنثر وتمجد الحب المثالي الأفلاطوني المتمثل في الحب العذري . ولقد كان مصير مؤلف هذا الكتاب مطابقاً للمصير الذي طالمـا مجّده شعراء قبيلة مثالية في جنوبي جزيرة العرب على تخوم اليمن ، نعني بهم بني عذرة الاسطوريين ، وهم شعب مختار طاهر « يموت الفرد عندهم عندمـا يحب » . والمؤلف يختصر ، خلال مجموعته الطويلة الاسطورة الافلاطونية التي تجدها في حوار « المائدة » ليستنتج اخيراً : « وحكي عن أفلاطون انه قـال ما أدري ما الهوى ولكنه جنون إلهي لا محمود ولا مذموم [1] » .

(١) كتاب « الزهرة » ص ١٥ السطر ١٨ حتى ٢٠ من الطبعة الاولى ١٩٣٢م/ ١٣٥١هـ. وهذه الطبعة مأخوذة عن النسخة المخطوطة الوحيدة الموجودة في دار الكتب المصرية . نشرها لويس نيكل البوهيمي بمساعدة ابراهيم طوقان .

ولقد بشر الحلاج هو الآخر بعقيدة الحب ومع هـذا فقد حكم عليه ابن داود . ولكي نفهم هذه المأساة فلا بد لنـا من ان نتأمل في الموقف بجملته كما يتضح عند الصوفيين المتأخرين عن الحلاج وخصوصاً عند احمد الغزالي وروزبهان الباقلي الشيرازي (المتوفي سنة ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) الذي كان افلاطونياً وفي نفس الوقت شارحاً وموسعاً للحلاج . نستطيع اذن ان نتكلم عن غموض او عن ازدواجية في هذه الافلاطونية الاسلامية ، وعن إمكانية ازدواجية [او غموض] موقفها امام الدين النبوي وذلك لأن ثمة طريقتين لعيشها وفهمها . وما يمكن ان نسميه تجلياً [او ظهوراً إلهياً] *Théophanisme* عند روزبهان ، إن هو الا تأويل للمعنى النبوي للجمال ، وهو تأويل يقيم ، هنا ايضاً ، ضرباً من الاتصال بين الظاهر والباطن (او المعنى المستور). فأما ابن داود ، وهو ظاهري، فيرى ان المعنى المستور يظل مقفلاً . وأما روزبهان فيرى ان المعنى المستور للصورة الانسانية هو ظهور [او تجلٍّ] أصلي . فقـد تكشّف الله لذاته في الصورة الآدميـة ، في الانسان الملكوتي الذي أُوجِدَ في عالم الأزل والذي يمثل صورته الخاصة . ولهذا فان روزبهان كان يتذوق أبيـات الحلاج الشهيرة هذه بشكل خاص :

سبحـان من أظهر ناسوته ... سرُّ سنا لاهوته الثـاقب
ثم بـدا لخلْقِه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب

وكان يبني على هـذا السر صلة العشق الانساني والعشق الالهي . ولم يكن لابن داود ان يقرّ الحلاج على هذا القول فانحاز ضده .

ونحن لا نستطيع ان نورد هنا آخر كلمات ابن داود ولا السطور الأخيرة من « ياسمين العشاق » لروزبهان (انظر القسم الثـاني من هذه الدراسة) . ولكننا نستطيع ان نقول أن هذه الكلمات وتلك تعطينا نموذجاً كاملاً لوضعية ومصير افلاطونيْ الاسلام هذين في قلب الدين النبوي . ولقـد كان ابن داود

(الافلاطوني) يخشى ، شأنه في ذلك شأن اللاهوتيين (من الحنابلة الجدد وسواهم) ، ان يقع في التشبيه ، اي تشبيه الله بالانسان ، اذ ان هذا يفسد تعالي الوحدانية المجردة ، اي المفهوم الظاهري المحض للتوحيد . وقد رفض بعض الصوفية ان ينسبوا العشق *Eros* الى الله . واعتبر آخرون العاشق العذري مثالاً للعاشق الصوفي الذي يتوجه بعشقه الى الله . الا أن في هذه الحالة ضرباً من التحويل *Transfert* ، فتجري الامور كما لو كنا ننتقل من موضوع انساني الى موضوع إلهي . ولهذا فان الافلاطوني (الثاني) روزبهان يرى ان مثل هذا التحويل الورع إن هو في حدّ ذاته الا شرك ، لأن من غير الممكن ان نمرّ بين وهدتيْ التشبيه والتعطيل الا عن طريق العشق الانساني ، فالعشق الالهي ليس تحويلاً للعشق الانساني ، وانما هو استحالة في العاشق الانساني ذاته . ولقد قاد الإدراك الظهوري للجمال روزبهانَ الى علم نبوة جمالي .

فما يجب ان نذكره هنا هو ان « جماعة العشاق » يجدون في روزبهان مثالهم الأكمل . وهكذا تصبح هذه الثلاثية عشق – معشوق – عاشق ، سرّ التوحيد الباطني . وفجيعة ابن داود الأصبهاني تكمن في انه لم يستطع ان يتنبأ بهذا السر وان يعيش هذه الوحدة الالهية . اما احمد الغزالي وفريد العطار ، فسيعلمان أنه اذا كان العاشق يتأمل نفسه في المعشوق ، فان المعشوق لا يستطيع في مقابل ذلك ، ان يتأمل نفسه وجماله الا في نظرة العاشق الذي يتأمله . ولهذا فان العاشق والمعشوق في مذهب احمد الغزالي عن العشق الخالص ، يجوهر أحدهما الآخر في وحدة حقيقة العشق .

٢ — احمد الغزالي (المتوفي سنة ٥٢٠ ﻫ / ١١٢٦ م في قزوين من أعمال ايران) ، هو أخ ذلك اللاهوتي الكبير ابو حامد الغزالي (الفصل الخامس ، ٧) ، ولعله قد أفلح في ممارسة بعض التأثير عليه « ولكنه لم يفلح في إيصال هذا الهوى الجامح للعشق الخالص اليه ، ولا تلك الرغبة التي تشتعل في تأليفه وتبقى بدون عزاء » (لويس ماسينيون) . ولقد مارس ذلك المختصر الذي

ألـّفه بلغة فارسية صعبة ومركزة (سوانح العشاق) تأثيراً كبيراً . ويتألف هذا الكتاب من مقطوعات ، وتتعاقب فصوله القصيرة فلا تجمع فيما بينها الا صلة متراخية ، ولكنه يقدم سيكولوجية دقيقة جداً . وكما كتب عنه هلموت رايتر ، وهو صاحب الفضل في طباعة هــذا المتن الثمين : « انه لمن الصعوبة بمكان ان نجد كتــاباً يبلغ فيه التحليل النفساني مثل هذه الغزارة » . ونحن نترجم لك مقطعين قصيرين منه :

« (1) حقيقة عشق جون بيــدا شوذ عاشق قوتِ معشوق آيذنه معشوق قوت عاشق ، زيراكه عاشق در حوصلهء معشوق تواند كنجيد ، أما معشوق در حوصلهء عاشق نكـَنجذ .

(2) بروانه كه عاشق آتش آمذ قوت أو دد دوري إشراقست ، طلايهء إشراق اورا ميزباني كنذ ودعوت كنذ واو ببَرِ همت خوذ در هواي طلب أو برواز عشق مي زند ، أما برش جندان بايذ تابذو رسذ ، جون بذو رسيد نيز (؟) اورا روشي نبوَذ ، روش آتش دا بوذ درو واورا نيز قوتي نبوذ قوت آتش را بَوذ ، واين بزرك سرّيست ، يك نـَفـَس أو معشوق خوذ كردز كمالِ أو إينست ، (39) .

عشق همّتيست كه أو معشوق متعالي صفة خواهذ ، بس هو مشوق كه در دامِ وصال تواند افقاذ بمعشوقي نبسنذ اينجا بوذكه جون يا ابليس كفتنذ: « وإنَّ عليْكَ لـعْنـَتي » (٣٨ / ٧٨) كفت « فـَبـِعزَّتِكَ (٣٨ / ٨٢) يعني مَن خوذ اذ تو اين تعزّز دوست دادم كه ترا هيچ كس دروا نبوَذ ودر خورد نبوَذ ، كه اكر تدا جيزى در خورد بوذى آنكه نه كمال بوذى در عزّت (64) [1] » . وهكذا تنشأ تلك القضية الشهيرة نعني « إبليس الملعون بالحب » .

(١) هذا النص مأخوذ من كتاب « سوانح احمد غزالي » الذي صححه هلموت رايتر ونشر=

٣ – وليس بامكاننا ان نفصل إسم احمد الغزالي عن اسم تلميذه المفضّل : عين القضاة الهمذاني الذي مـات مقتولاً عن ثلاث وثلاثين سنة (٥٢٥ هـ / ١١٣١ م) . ولقد كان مصيره المفجع على غرار مصير الحلاج وبالمصير الذي سيلاقيه السهروردي (أدناه الفصل السابع) شيخ الإشراق . كان عين القضاة قاضياً ومتصوفاً وفيلسوفاً ورياضياً . وتجد احد كتبه (التمهيدات) غنياً جداً بالمعلومات عن قضية العشق الصوفي خصوصاً ، وهو يشرح فيه مذهب أحمـد الغزالي . وقد شرح هذا الكتاب بتطويل كبير ، صوفي هندي من القرن الخامس عشر هو السيد محمد حسين جيزو دَرّاز : « ازدانت العظمة الالهيـة فحلّ الكلام واختفى الكاتب » . « الله متعال جداً فـلا يعرفه الأنبياء ناهيك بسواهم » .

= في استامبول مطبعة معارف ١٩٤٢ لجمعية المستشرقين الالمانية ورقم الكتاب بين النشريات الاسلامية التي تصدر عن هذه الجمعية هو ١٥ .

وهذا النص من فصل رقم ٣٩ اي صفحة ٥٩ من الكتاب ثم كل الفصل ٦٤ اي صفحة ٩٤ من الكتاب وهذه هي ترجمته العربية :

« حينما يوجد العشق حقيقة ، يصبح العاشق قوتاً لمشوقه لا المعشوق لعاشقه إذ يمكن ان يحتوي العاشق وجود (حوصلة) المعشوق (...) فالفراشة التي تعشق النار، يكون وجودها في البعد عن الشعلة . فظل الشعلة يستضيفها ويدعوها ، والفراشة تطير ، بأجنحة همتها ، في أجواء طلب الشعلة ، ولكن يجب ان يكون طيرانها محدوداً بالوصول الى الشعلة . وحينما تصل اليهـا لا يكون لها وجود . فليس للفراشة بعد الوصول (او الوصال) ، ان تخطو نحو الشعلة وانما هي الشعلة تسري في ذات الفراشة . فليست الشعلة قوت الفراشة وانما الفراشة هي قوت الشعلة وهذا سر عظيم . ففي لحظة تصبح الفراشة معشوقة لذاتها (لأنها اصبحت الشعلة) وهـذا هو كمالها . (من فصل ٣٩) .

« العشق له همة عالية لأنه يتطلب المعشوق ذا الصفات المتعالية . فكل معشوق يمكن الوصول اليه لا يختاره العشق . من هنا فحينما قيل لإبليس : « وإن عليك لعنتي » (الآية ٧٨ من سورة ص) ، قـال : « فبعزتك » (الآية ٨٢ من نفس السورة) ويقصد انه يعشق من الله تعززه الذي لا يمكن ان يصل اليه أحد ولا يكون في متناول أحد . ولو كان ثمة شيء جدير بك لما كان لك الكمال والقوة » (فصل في همة العشق رقم ٦٤) .

٤ – ولا نستطيع هنا ان نغفل ذكر مجدود بن آدم الضاعي (المتوفي حوالي ٥٤٥ ﻫ / ١١٥٠ م) وهو مؤسس الشعر التعليمي الصوفي بالفارسية . وأهم تآليفه قصيدة طويلة سماها « سير العباد الى المعاد » ويصف فيها على شكل سرد قصصي يأتي بصيغة المتكلم المفرد ، سياحة في عالم الأفلاطونيين المسلمين . وتتم هذه الرحلة بشخص العقل نفسه (او ما كان يسميه العشاق في عصر دانتي بـ *Madonna intelligenza*) . ولقد كان هذا هو موضوع قصة ابن سينا « حي بن يقظان » وقصص السهروردي النثرية وكل ذلك الأدب الذي يحكي عن موضوع المعراج . وهنا ايضاً ستجد تلك البنية التي ستتوسع في الملاحم الصوفية الواسعة التي كان ينظمها بالفارسية فريد الدين العطار وعصّار التبريزي والجامي وآخرون أقلُّ شهرة .

٥ – قد تسمح لنا هذه الاشارات المختصرة بأن نعرف ما يدعى «بميتافيزيقا الصوفية » . ويسير بنا روزبهان الشيرازي نحو القمة التي يمثلها معاصره الفتى محي الدين بن عربي الذي يشكل بمجمل حكمته الالهية الصوفية تراثاً لا نظير له. ولقد خلّفنا وراءنا الفلاسفة « الآخذين بالهلينية » فهل يلتقي السبيل الذي اتبعوه بميتافيزيقا الصوفية ؟ ام ان اهداف كل منهما متباعدة الواحدة عن الاخرى لدرجة انها تبرر سخرية الصوفية من الفلاسفة وقد رأوهم يتخبطون دون ان يتمكنوا من الوصول الى سواء السبيل . أما نحن فنستطيع ان نجيب بأن فلسفة السهروردي وميلاد الفلسفة الاشراقية معه ، إنما تستجيب لتلك المتطلبات العميقة التي تقتضيها تلك الثقافة التي لا يمكن ان يفصل فيها بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الروحانية .

الفصل السابع

السهروردي وفلسفة النور

١ - إحياء حكمة فارس القديمة

١ — تجعلنا دراساتنا المتأخرة في موضع نحسن فيه تقدير أهمية مؤلفات شهاب الدين يحيى السهروردي الذي يكنى عنه عادة باسم « شيخ الاشراق ». وتقع هذه المؤلفات على مفترق طرق في موقع ممتاز . ترك السهروردي هذا العالم قبل ابن رشد بسبع سنوات تماماً ، أي في نفس اللحظة التي كانت « المشائية العربية » في الاسلام المغربي تجد تجسيدها الأخير في مؤلفات ابن رشد ، حتى ان المؤرخين الغربيين نتيجة لخلط مشؤوم بين مشائية ابن رشد والفلسفة ، قد ظلوا يعتبرون ان مصير الفلسفة في الاسلام قد انتهى مع ابن رشد . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فقد أنارت اعمال السهروردي الطريق الجديد الذي مشى عليه العديد من المفكرين والروحانيين حتى أيامنا هذه . ولقد ألمحنا فيما سبق الى ان الأسباب التي أدت الى سقوط واختفاء السينوية اللاتينية هي نفسها التي أدت بالمقابل الى استمرار السينوية في ايران ؛ ولكن مؤلفات السهروردي لن تغيب لسبب او لآخر ، من أفق هذه السينوية .

٢ — ويظل وجه السهروردي (الذي يجب ألا نمزجه مع أسميائه الصوفيين

عمر وابو النجيب السهروردي) مزداناً بفتنة الصبا ، وذلــك لأن مصيره البائس انتزعه من مشاريعه الواسعة في زهرة العمر . فقد كان له من العمر ٣٦ سنة (٣٨ سنة قمرية) . ولد سنة ٥٤٩ هـ / ١١٥٥ م في الشمال الغربي من ايران في ميديا القديمة بسهرورد ، وهي مدينة كانت لا تزال مزدهرة ابان الاضطرابات المغولية ، وقد درس في حداثته الباكرة في مراغة بأذربيجان ، ثم قدم أصبهان في وسط ايران؛ ولا بد انه وجد السُّنة السينوية لا تزال حية هنــاك . ثم أمضى بعدها عدة سنوات في الأناضول [١] حيث تلقى احسن استقبال من عِدَّةٍ من أمراء روم السلاجقة واخيراً تحول الى سوريا الــتي لن يعود منها ابداً . وقد اقام عليه الفقهاء دعوى سيتضح معناها في نهاية هــذا الفصل . وما كان لشيء ان يخلصه من نقمة ذلك الشخص المتعصّب الذي هو صلاح الدين الأيوبي ، حتى ولا صداقة حاكم حلب ابن صلاح الدين الملك الظاهر الذي اصبح فيما بعد صديقاً حميماً لابن عربي . فمات شيخنا الفتى بصورة سرية في قلعة حلب في ٢٩ تموز سنة ١١٩١ م . وكُتّاب السير عموماً يدعونــه بالشيخ المقتول ، اما تلامذته فيفضلون ان يدعوه بالشيخ الشهيد .

٣ ــ ولكي نفهم منذ البداية مقصد مؤلفات السهروردي ، فلا بد لنا من ان ننتبه الى الفكرة المبطنة التي تشير اليهــا تسميته لكتابه الرئيسي « بحكمة الاشراق » وهي فكرة حكمة لدنية مشرقية سيتابعها بتصميم واضح كإحياء لحكمة فارس القديمة . والوجوه الكبيرة التي تتحكم في سير المذهب هي «هرمس وافلاطون وزرادشت » . فلدينا اذن الحكمة الهرمسية من جهة (ولقد سبق

(١) يذهب الاستاذ المؤلف الى هــذا الرأي نفسه في ص ٩٨ من الطبعة العربية التي حققها بدوي لرسالة « اصوات اجنحة جبريل » ، ومن قبله ذهب الاستاذ ماسينيون الى نفس الرأي في « نصوص لم تنشر » باريس ١٩٢٩ . وهم يستندون في ذلك الى « تاريخ السلاجقة » لمكرمين خليل ثم الى كتاب « اللمع في البدع » لإدريس بن بيدكن التركماني وكذلك الشهرزوري في مخطوط جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ ورقة رقم ٢٣٤ .

لابن وحشية ان أشار الى تقليد يجعل الاشراقيين فئة كهنوتية يرجع نسبها الى أُخت هرمس) ومن جهة ثانية ، فان الربط بين افلاطون وزرادشت، والذي قام بمثله الفيلسوف البيزنطي *Gémiste Pléthéon* في مطلع عصر النهضة ، هو العامل المميز للفلسفة الايرانية في القرن الثاني عشر .

والآن ، فان ما يجب ان نسجله من المبادىء ذات الفحوى السهروردية ، هي مبادىء « المشرق » و « الحكمة اللدنية المشرقية » . ولقد كنا أشرنا فيما سبق الى وجود مشروع «حكمة» او « فلسفة مشرقية » لدى ابن سينا . والسهروردي يعي علاقته مع سابقيه حول هذه النقطة تماماً . فقد عرف « الكراريس [١] » التي تبدو وسيلة للحفاظ على منطق المشرقيين ، كما عرف ما بقي من مسائل « كتاب الانصاف » (اعلاه الفصل الخامس ، ٤) . وأكثر من هذا فقد أفاد من فكرة المشرق كما تبدو في قصة «حي بن يقظان». وهو يعرف ذلك حتى أنه عندما يتابع تأليف القصص الرمزية التي تعنى بالتعليم الروحي ، على غرار ابن سينا ، تجده يمتدح القصة السينوية إلا انه يقوم بما يشبه بادرة إشارة رائعة ، لكي يُسجِّل ان قصته عن « الغربة الغربية » تبتدىء حيث تنتهي قصة ابن سينا [٢] . غير ان الشيء الذي لا يرضيه في

---

(١) لا بل ان المؤلف يشير في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » ص XL هامش رقم ٥٦ الى ان الملا صدرا كان يحوز هذه الكراريس وإن لم يكن يناقشها .

(٢) لعل المؤلف يشير الى مطلع قصة « حي بن يقظان » للسهروردي ص ١٣٥ من طبعة احمد امين بالقاهرة او ص ٢٧٥ من « قصة الغربة الغربية » من طبعة المؤلف : « اما بعد فاني لما رأيت قصة حي بن يقظان صادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والاشارات العميقة متعرية من تلويحات تشير الى الطور الاعظم (...) المستودعة في رموز الحكماء ، المخفية في « قصة سلامان وابسال » التي رتبها صاحب قصة « حي بن يقظان » ، وهو السر الذي ترتب عليه مقامات اهل التصوف واصحاب المكاشفات، وما أُشير اليه في رسالة « حي بن يقظان » الا في آخر الكتاب حيث قيل : « ولربما هاجر اليه افراد من الناس » الى آخر الكلمات ، فأردت ان أذكر منه شيئاً في طراز قصة سميتها انا « قصة الغربة الغربية » . » . ولتتأكد من هذا الفهم انظر مقدمة المؤلف على هذه الرسالة ص 88 من نشرته لها عام ١٩٥٢ في «مجموعة دوم مصنفات».

القصص الرمزية هو ذات الشيء الذي لا يرضيه في المسائل التعليمية . فلقد أقام ابن سينا مشروع « فلسفة مشرقية » حقاً ، ولكن مشروعه ، نتيجة لأسباب قاطعة ، مهيأ للفشل . واذاً فان شيخ الاشراق يدعو أياً من أراد التعرف الى « الحكمة المشرقية » ، الى دراسة كتابه هو . فالتقابل الذي طالما أُريد إقامته بين فلسفة ابن سينا « المشرقية » وفلسفة السهروردي « الاشراقية » ان هو إلا تقابل لا يستند الى معرفة كافية للنصوص ، ولذلك لأسباب لن نستطيع ايرادها هنا [١] .

اما السبب الذي يشرح بهالسهروردي قصور ابن سينا عن تحقيق مشروع الفلسفة المشرقية ، فهو أن ابن سينا يجهل الأصل المشرقي نفسه ، الأصل الذي يُحقُّ الصفة المشرقية . فابن سينا لم يعرف هذا الاصل الذي نشأ لدى حكماء فارس القديمة (الخسروانيين) والذي هو الحكمة اللدنية الحقيقية . « وكان في الفرس ، يقول شيخنا ، أمة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون ، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس ، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله، في الكتاب المسمى بحكمة الاشراق وما سبقت الى مثله[٢] » .

وكذلك كان رأي خلفائه الروحيين . فصدرا الشيرازي يتكلم عن السهروردي كـ « شيخ أتباع المشرقيين والمحيي رسوم الفرس في قواعد النور والظلمة [٣] » هؤلاء المشرقيون يتصفون ايضاً بأنهم أفلاطونيون . فشريف

---

(١) يقصد المؤلف الى كتاب نللينو « *Filosofia « orientale » od « illuminativa* *di Avicenna. RSO X (1925)* . فنللينو يلح بشكل خاص على انه لا يمكن قراءة مَشرقية على انها مُشرقية والمؤلف وإن كان لا يرد على نللينو هنا الا انه يرد عليه في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » في الصفحة *XXXVII* وما يليها. وسيعود المؤلف فيذكر اسم نللينو صراحة في « مشرق الانوار » من هذا الفصل الفقرة ٢ .

(٢) « رسالة كلمات التصوف » *207 . b* .

(٣) الملا صدرا الشيرازي « كتاب الاسفار الاربعة » ط . طهران ١٢٨٢ صفحة ٥٨٣ . ومقدمة المؤلف على « مجموعة دوم مصنفات » بطهران ص 7 .

الجرجاني يُعرّف الاشراقيين او المشرقيين « كفلاسفة رئيسهم أفلاطون [1] ». ويقول أبو القاسم الكازروني (١٠١٤ هـ / ١٦٠٦ م) « كما ان الفارابي هو مجدّد فلسفة المشائيين واستحق لهذا لقب « المعلم الثاني »، كذلك السهروردي، فقد أحيا وجدّد فلسفة الاشراقيين في العديد من كتبه وأبحاثه » . فالتقابل بين الاشراقيين والمشائيين هو متأخر جـداً . وإذن فمصطلح « أفلاطونيي فارس » يشير الى هـذه المدرسة التي ستكون إحدى خصائصها ان تؤوّل النماذج الأصلية [المثل] الافلاطونية بتعابير علم – ملائكة زرادشتي .

٤ – والسهروردي يوسّع هذه الفكرة الرئيسية في مدونة واسعة (٤٩ كتاباً) . فهي واسعة اذا ما فكرنا بقصر حياته . وتتألف نواة هذه المدونة من ثلاثية عقائدية : ثلاثة أبحاث وكل منها ثلاثة كتب ؛ وهي تشمل المنطق والطبيعة والميتافيزيقا . وكل مسائل المنهاج المشائي تجدها مبحوثة في هـذه الكتب وذلك لسببين : أولاً في سبيل تقديم إلمامة شاملة باعتبار ان التكوين الفلسفي المكين هو أمر ضروري لكل من يريد ان يسير في السبيل الروحي. فاذا كان حقاً على كل من يتراجعون أمام هذا السبيل الروحي ان يكتفوا بالتعليم المشائي ، فانه لا بد بالتالي بالنسبة لمن يمضون فيهـا ، من ان يحرروا الحكمة اللدنية من الجدل العقيم الذي أعتم به المشائيون والمتكلمون، مدرسيّو الاسلام، سبيل هذه الحكمة . فاذا حدث ان انبثقت فكرة المؤلف العميقة خـلال أبحاثه هنا وهناك، فذلك إنما يكون بالرجوع دائماً الى الكتاب الذي تمهد له هذه الابحاث ، الكتاب الذي يحتوي سر المؤلف : كتاب « حكمة الاشراق » .

---

(١) الإشراقيون طائفة رئيسهم افلاطون » الجرجاني « كتاب التعريفات » القاهرة ١٣٠٦ وهـذا تعريف قريب من قول السهروردي في فقرة ١٤١ من المطارحات : « إمام اهل الحكمة رئيسنا افلاطون » ، وقوله : « الاشراقيون رئيسهم افلاطون والمشائيون ورئيسهم ارسطو » . وانظر في ذلك صفحة XXV من مقدمة المؤلف على رسائل السهروردي ، « مجموعة في الحكمة الالهية » .

فحول هذه الرباعية التي يتكون منها هذا الكتاب ، وحول الثلاثية الاخرى، تتحلق بمجموعة من الكتب الصغيرة ، وهي مؤلفات منهجية قليلة الانتشار في العربية والفارسية . ويكتمل مجمل هـذه المؤلفات بدور خاص من القصص الرمزية سبق ان أشرنا اليها ؛ وقد كتب معظمها بالفارسية ووفقاً للمخطط التربوي الروحي للشيخ ، وهي تمدنا ببعض مسائل التأمل التحضيري . ويتوج كل هـذا بضرب من « كتاب الساعات » ويتألف من مزامير وإشارات الى الكائنات النورانية .

وينبثق مجمل هذه المؤلفات من تجربة شخصية يشهد بها المؤلف وهو يشير الى « ارتداد حدث في طفولته » اذ انـه ابتدأ حياته بالدفاع عن فيزيقـا المشائيين السماويين [1]. فقد أوقف عدد العقول على عشرة (او خمسةوخمسين). وهذا هو العالم الروحي المقفل الذي رآه يتلألأ خلال رؤية ذهوليـة ، حيث بدت له كثرة من هذه «الكائنات النورانية» التي كان يتأملها هرمس وأفلاطون، وهذه الأضواء المينوية ينابيع الـ « خرّة » والرأي [عظمة وسلطان النور] التي أخبر عنها زرادشت، ووقع خلسة نحوها الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها [2] .

ويعود بنا اعتراف السهروردي الذهولي الى واحـد من المبادىء الأساسية

---

(١) « وصاحب هذه الاسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائيين في إنكار هـذه الاشياء عظيم الميل اليها ، وكان مصراً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه » . كتـاب « حكمة الاشراق » فقرة ١٦٦ ص ١٥٦ . ثم يقول في ص ٢٥٩ في وصية بآخر الكتاب من نفس الطبعة : « وقد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة ، وان كانت كتـابته ما اتفقت الا في اشهر لموانع السفر » .

(٢) « ومن لم يصدق بهـذا (...) فعليه بالرياضات (...) فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والأضواء المينوية ينـابيع الـ « خرة » والرأي التي أخبر عنهـا زرادشت ووقع الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها » . تتمة النص الاول من التعليق انسابق من نفس المرجع ص ١٥٧ .

في الزرادشتية : *Xvarnah* [1] ؛ نور العزة (خُرّة بالفارسية) انطلاقاً من هنا علينا ان نحاول إدراكاً جديداً موجزاً لفكرة الاشراق ولبنية العالم الذي تنظمه ولصورة الروحانية التي تعينها .

٢ - مشرق الأنوار (إشراق)

١ - نلاحظ ونحن نجمع الاشارات التي يعطيها السهروردي وشارحوه المباشرون، ان فكرة الاشراق (وهو اسم يعني السنى والبهاء واشراق الشمس عند طلوعها) تبدو على نحو ثلاثي : ١ - فنستطيع ان نفهم منها الحكمة او الحكمة اللدنية التي يشكل الاشراق أصلها باعتبار انه يمثل ظهور واشراق الكائن معاً ، وفعل الوجدان الذي يكشف هذا الكائن ؛ وعندما يكشفه يقوده الى الظهور (ويجعل منه ظاهرة *Phainomenon*) . وكما ان هذا المصطلح يعني في العالم الحسي سناء وبهاء الصباح وأول بريق للنجم ، كذلك فانه يعني في سماء الروح «المثالية» لحظة تجلي المعرفة . ٢ - ونتيجة لذلك فإنا نفهم بالفلسفة المشرقية او بالحكمة اللدنية المشرقية، عقيدة تستند الى محاضرة الفيلسوف للظهور الصباحي للأنوار المعقولة وانسكاب مطالعها على الأرواح لدى مفارقة هذه الارواح للأجساد . فموضوع الكلام هنا اذاً ، هو فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ، ومعرفة هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها الى مشرق المعقولات الخالصة . ٣ - ونستطيع ان نفهم بفلسفة الاشراق فلسفة تشير الى حكمة الاشراقيين او المشرقيين اللدنية ، أي حكمة حكماء فارس

---

(١) *Xvarnah Kavaêm* : يضع لها المؤلف في هامشه ص ١٥٧ من المرجع السابق كلمة « كيان خرّة » وكذلك في فهرسته ص ٣٣٤ . يقول زرادشت : « خرة » نور يسطع من ذات الله تعالى وبه يرأس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بعونته ، وما يتخصص بالملوك الأفاضل منهم يسمى « كيان خرة » .

القديمة ؛ وهذا ليس بسبب موقعهم على الارض وحسب ، وانما لأن معرفتهم نفسها كانت مشرقية، بمعنى انها كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية. فهكذا كانت فلسفة الحكماء اليونان القدماء في رأي الاشراقيين ، نعني كل فلاسفة اليونان باستثناء تلاميذ أرسطو الذين كانوا يقتصرون على التفكير الاستدلالي والاحتجاج المنطقي [١] .

٢ – واذاً ، فان مفكرينا هؤلاء لم ينظروا اطلاقاً الى التقابل الاصطناعي الذي أراد نلّينو ان يقيمه بين فلسفة السهروردي الإشراقية و « فلسفة ابن سينا المشرقية » . فهم يستعملون مصطلحات « اشراقيين » و « مشرقيين » كيفما اتفق . فنحن بحاجة الى مصطلح وحيد لنقول به مشرقية – اشراقية معاً ، بمعنى ان موضوع الكلام هو معرفة مشرقية؛ ومشرقية لأنها هي نفسها مشرق المعارف (وتحضرنا بعض المصطلحات مبادهة : *Aurora consurgens*, *cognitio matutina*) . وليصف السهروردي ذلك فانه يعود الى حقبة من حياته كان موضوع المعرفة يجهده فيها بدون ان يستطيع له حلاً ؛ حتى كان ان أبصر ، وهو في حالة وسنٍ بظهور أرسطو حيث اشتبك معه في جدال فَطِنٍ جداً . وهذه القصة تشغل عدة صفحات من أحد كتب السهروردي ونعني به كتاب « التلويحات العرشية [٢] » .

---

(١) هذه الفكرة تكرار لما ورد في مقدمة المؤلف نفسه على « مجموعة في الحكمة الالهية » ص XXVII تحت عنوان « المعرفة المشرقية » . فالمؤلف يأخذ كلمة لقطب الدين الشيرازي يقول فيها : « حكمة الاشراق : اي الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف ، او حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضاً يرجع الى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت الى الاشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير » . ثم يضيف المؤلف : « من هذا النص القصير نستطيع ان نستخلص ثلاث نتائج » وهي ما يقرأه القارىء اعلاه .

(٢) اي من الصفحة ٧٠ السطر الاول حتى الصفحة ٧٤ السطر التاسع؛ اي الفقرة ٥٥ بكاملها. =

ولكن أرسطو الذي يتحدث اليه السهروردي هو أرسطو افلاطوني صريح، بحيث لا يستطيع احد ان يحمله مسؤولية صولات المشائيين الجدلية . فأول جواب يجيب به الباحث الذي يسأله هو التالي « ارجع الى نفسك [١] » ثم يبدأ عندها تعليم تدريجي على معرفة النفس ثم على معرفة لا هي بنتيجة لتجريد ولا تمثُّل [٢] لموضوع بتوسيط صورة شخصية ، وإنما معرفة مماثلة للنفس ذاتها وللأنائية ؛ فهي في جوهرها اذاً حياة، نور ، ظهور ، شعور بذاته [٣]. وفي مقابل العلم التمثيلي الذي هو علم بالكلي المجرد او بالمنطق (علم صوري)، لدينا علم حضوري اتصالي شهودي ، واشراق حضوري تشرق به النفس على الموضوع [٤] وذلك بصفتها كائناً نورانياً ؛ أي انها تستحضره امامها وذلك بأن تستحضر نفسها . فظهورها هي نفسها لنفسها هو حضور هذا الحضور ، وهذا

= وقد نشر هذا الكتاب الاستاذ المؤلف مع بعض الكتب والرسائل الاخرى ضمن « مجموعة في الحكمة الالهية » في التشريعات الاسلامية (رقم ١٦ استانبول مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥) التي تصدر عن جمعية المستشرقين الالمانية .

(١) « ارجع الى نفسك فتنحل لك ، فقلت وكيف ؟ » السطر السابع ص ٧٠ من المرجع السابق .

(٢) هذا هو معنى كلمة *Re - présentation* بحسب ما نعرف ، ولكن المؤلف يضع لها في ص XXXIII من مقـــدمته في المرجع السابق تصور . فهو يضع « علم صوري » لـ *Connaissance représentatif* .

(٣) قارن هذا مع ص XXXIV من مقدمة المرجع السابق . ثم انظر الصفحة ٧٢ من المتن س ١ حتى س ٤ : « قال واذا دريت انها (النفس) تدرك لا بأثر مطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة ، وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهـذا أتم لأنه يعم إدراك الشيء لذاته ولغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها ؛ امـا النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها ، فبقدر تجردها أدركت ذاتها وما غاب عنها » . وبالنسبة لكلمة أنائية فالمؤلف يشير الى انها وردت « أنانية » في بعض المخطوطات وانه اختـــار الشكل الاول بالاستناد الى شروح قطب الدين الشيرازي . انظر تعليقه رقم *43* من الصفحة المذكورة .

(٤) « وحصل للنفس إشراق حضوري على المبصر » . الشهرزوري . شروحه على التلويحات في طبعة المؤلف *325 a et b* .

هو الحضور الظهوري او الاشراقي[1]. وهكذا ترَجّع حقيقة كل علم موضوعي الى شعور الانسان العارف بذاته . وكذلك الامر بالنسبة لكائنات جميع العوالم والأجرام النورانية كلها . فبفعل شعورهم بذواتهم نفسه ، يصبحون حاضرين البعض امام البعض الآخر . وكذلك الأمر بالنسبة للنفس الانسانية وذلك تبعاً لانتزاعها نفسها من برزخ « منفاها المغربي » ، نعني عالم المادة الارضي . ويقول ارسطو جواباً على أسئلة الباحث الأخيرة ، إن الفلاسفة الاسلاميين لم يبلغوا من افلاطون حتى « ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته [2] » ثم يقول له عندما يلاحظ تشاغله باثنين من كبار الصوفية : أبو يزيد البسطامي وسهل التستري (أعلاه الفصل السادس ، ٢ و ٥) « اولئك هم الفلاسفة حقاً [3] » . وهكذا تقوم « الفلسفة الاشراقية » بوصل الفلسفة والتصوف وصلاً لن يفترقا بعده .

٣ — ترجعنا هذه « السناءات الشروقية » الى التلألؤ الأصيل الذي يشكل معنى هذه السناءات ، والذي يشهد السهروردي بأنه شاهده مشاهدة كشفت له « المنبع الاشراقي » الحقيقي . انه « نور العظمة » الذي يسميه كتاب الأبستاق بـ *Xvarnah* (خرّة بالفارسية او فر او فرّة بالـ *Parsie*) . ودور

---

(١) مقدمة المؤلف في المرجع السابق ص XXXV السطور ١ حتى ٤ ، فهذه الفقرة ترجمة حرفية لها .

(٢) « ثم أخذ يثني على استاذه افلاطون الالهي ثناء تحيرت فيه، فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه احد ؟ فقال ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته » . متن المرجع السابق ص ٧٤ سطر ١ و ٢ .

(٣) « ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما ألتفت اليهم ورجعت الى ابي يزيد البسطامي وابي محمد سهل بن عبدالله التستري وأمثالهما فكأنه استبشر وقال : اولئك هم الفلاسفة حقاً ، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي وما اشتغلوا بعلائق الهيولى فلهم (الزلفى وحسن مآب ، سورة ص آية ٢٤ و ٣٩) فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا ». المرجع السابق تتمة النص السابق حتى سطر ٧ .

هذا النور هو دور أولي في الفلك والأنتروبولوجيا المزدكيين . انـــه جلال الكائنات النورانية المتلألئة ، وهو الطاقة التي تثبت الوجود في كل كائن ، انه ُحميًّا هذا الكائن ومصيره «وملاكه الشخصي». وهو يتمثل لدى السهروردي كإشعاع خالد يشعه نور الأنوار ؛ فعندما ينـــير بتسلطه الاشراقي ، جميع الكائن — النور الذي جاء منه ، فانه يجعله حاضراً ابداً. وهذه هي بالتحديد فكرة تلك القوة القاهرة التي تفسر الاسم الذي يطلقه السهروردي ، أي اسم الأنوار القاهرة ، على الأنوار المتسلطة ، المسيطرة ، الملائكية («الميكائيلية». ميكائيل كملاك قاهر (١)) .

وينشأ عن قهر « نور الأنوار » هذا الكائن النوراني الذي هو اول مقدم(٢) من الملائكة والذي يشير اليه شيخنا باسمـــه الزرادشتي بهمن (٣) (أول أمهرسبندذ (٤) او اول الملائكة المقربين عند الزرادشتية) . فالعلاقة الأزلية

(١) لم نفهم المقصود هنا : لعله يعني جبريل اذ يقول السهروردي في حكمة الاشراق ص ٢٠٠ و ٢١٠ : « ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق — يعني جبريل عليه السلام — وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملوك القاهرة ، «روان بخش»، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطي الحياة والفضيلة على المزاج الأتم الانساني، نور مجرد هو النور المتصرف في الصياصي الإنسية ، وهو النور المدبر الذي هو « أسفهبد النـــاسوت » وهو المشير الى نفسه بالأنائية » .

(٢) او لعله يقصد « مقرب » وهي بمعنى « مقدم » ، فالملائكة المقدمون او المقربون هم شيء واحد وإن كان السهروردي يستعمل الثانية كثيراً وأحياناً يقول رؤساء الملائكة .

(٣) بهمن *Vohumanah* : « فثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحـــد ، وهو النور الاقرب والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية « بهمن ». فالنور الاقرب فقير في نفسه غني بالاول» ص ١٢٨ المرجع السابق . وفي بعض مخطوطات الكتـــاب « بهمن » وفيها : « وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم أرديبشهت ثم شهريور ثم اسفندا رمذ ثم خرداد ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير ان ينتقص من الاول شيء » .

(٤) أمهرسبندذ هي التصوير الحرفي لكلمة *Amahras pands* ، وكنا نريد ان نضع لها =

الناشئة بين نور الأنوار والفائض الاول ، هي العلاقة النموذجية الأصلية بين المعشوق الأول والعاشق الأول . وتتبع عن هذه العلاقة نماذج على كل درجات الوجود فتنظم الكائنات جميعها في أزواج . وهي تعبر عن نفسها كقطبية قهر ومحبة (أعلاه الفصل الخامس، ٣ وأدناه الفصل الثامن، ١. امباذوقليس المحدث في الاسلام)او كقطبية الاشراق والتأمل والاستغناء والفقر.وهؤلاء هم الأبعاد المعقولة التي تملأ المكان « ذي البعدين » (الواجب والممكن) في نظرية العقول المتسلسلة السينوية ، عندما يتداخل بعضها في تركيب بعض . وهكذا فمن توالد هؤلاء واولئك نتيجة لاشعاعاتهم وانعكاساتهم، فإن ُمثُلَ النور تبلغ الـ « ما لا يعد ولا يحصى » . فثمة تنبؤ بأن هناك عوالم لا تحصى وراء كرة الثوابت في علم الفلك [الهيئة] المشائي او البطليموسي [١] . وبعكس ما جرى في الغرب ، حيث قضى تقدم علم الفلك على علم الملائكة ، فان ها هنا علم ملائكة يمضي بعلم الفلك الى ما وراء الترسيمة التقليدية التي كانت تحده .

٣ ـ ترتيب الوجود [٢]

١ ـ تدبّر امور عالم الانوار المحضة هذا طبقات ثلاث . فانطلاقاً من

= « اسفندرمذ » بالاستناد الى هامش ص ٢٠٠ من حكمة الاشراق: « على ما سبق ، فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو اسفندرمذ وكذا طبيعة كل نوع مجرد عن كيفياته هو رب ذلك النوع ، فأرباب الانواع هي طبايع الانواع ومدبراتها ، ولهذا سمى صاحب اخوان الصفا الطبايع بالملائكة المدبر للعالم » .

(١) « فلا يستمر على هذا الترتيب الذي ذكره المشاؤون » « كلمة الاشراق » ص ١٣٩ فقرة ١٥٠ سطر ٨ .

(٢) *Hierarchie des univers* : فضلنا ترجمتها بهذه العبارة لأنها عنوان المقالة الثانية من كتاب « حكمة الاشراق » ص ١٢٥ ، ولو ان مصطلح ترتيبات ممكن ايضاً لأنه ورد في ص ١٤٧ وص ١٤٩ في « مجموعة دوم مصنفات » كا ترد « الترتيبات الحجمية » ص ١٤٥ وتأتي « تراتيب » للانوار المحضة في ص١٥٣ وترتيب ص١٥٥ ، الترتيب الطولي ص١٤٤ والترتيب =

العلاقة الأصلية بين نور الأنوار وبين النور الاول المنبثق عنه ، بتعدد «الأبعاد» المدركة التي يتداخل بعضها في تركيب البعض الآخر ، يفيض عالم « الأنوار القاهرة الأولية » ، على نحو أزلي . ولما كان بعض هذه الأنوار عللاً للبعض الآخر ، وكان فيض بعضها منبثقاً عن البعض الآخر ، فانها تؤلف ، والحالة هذه ، ترتيباً هابطاً ، يسميه السهروردي « طبقات الطول [1] » . ان عوالم الملائكة هذه هي التي يشير اليها السهروردي باسم (أنوار الأصول الأعلـّون) او باسم « عالم الامهات » (وينبغي التفريق بين معنى « امهات [2] » كما يريده السهروردي وبين معناه المستعمل للدلالة على العناصر) . وهذا الترتيب لعالم الامهات الملائكي ينتهي بالوصول الى الكائن عن طريقين .

فمن جهة ، تؤلف « ابعاده الايجابية » (من قهر واستغناء وتأمل ايجابي) سلكاً من الملائكة لا يكونون عللاً لملائكة آخرين ، ولكنهم يبقون على قدم المساواة في ترتيب الفيض . هذه الأنوار تؤلف « طبقات العرض » ؛ انها تؤلف ، ايضاً ، « ارباب الأنواع [3] » المتماثلة ذاتياً مع المثل الأفلاطونية لا

= العقلي في ص١٤٩ وفي هامش ص ١٧٦. ويرد ترتيب البرازخ في ص١٥٣ وترتيب الثوابت ص ١٤٩ وترتيب القواهر ص ١٧٨ وترتيب الوجود ص ٢٢٥ . والمؤلف يستعمل هذه الكلمة كمقابل لترتيب عند الملا صدرا الشيرازي في اكثر من موضع ، كما يستعملها في مقابل « حدود » عند الاسماعيلية .

(١) « وهي الطبقة الطولية المترتبة في النزول العلي فأيضاً بعضها عن بعض غير حاصل منها شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية » هامش ص ١٤٥ من المرجع المذكور .

(٢) « هي الأمهات اذ منها ينشأ ما عداها من العقول والنفوس والأجرام والهيئات » هامش ص ١٧٩ من المرجع السابق سطر ٤ .

(٣) « أرباب الانواع » وهـذا مسار لقولنا انواع الانواع في رأي قطب الدين الشيرازي « نوع هذه الانواع وهو ربها » ص١٤٤ من المرجع السابق س٤ من الهامش. وهذا الرب يكون قائماً بذاته في عالم النور ثابتاً ، س ٤ من المتن من الصفحة المذكورة . والقائم النوري هو المسمى بالمثل الافلاطونية في رأي الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي ص ١٤٣ هامش رقم 7 . وانظر خصوصاً ص ٤٥٣ من « المطارحات » فصل « في اثبات العقول التي هي ارباب الانواع » .

على انها كليّات متحققة ، طبعاً ، بل على انها أقانيم من النور . وثمـــة أسماء لكبار الملائكة الزرادشتيين ، ولبعض الملائكة (كإيزاد ؟) ترد نصاً ، عند السهروردي ، بأسمائها الحقيقية ، كما يظهر في « طبقات الطول » كذلـــك ، ملاك الانسانية ، او الروح القدس وهو جبريل او العقل الفعال عند الفلاسفة.

ومن جهة ثانية فالأبعاد المدرَكة السلبية (كالافتقـــار ، والاشراق السلبي، والعشق *Amour* والشوق الذي هو ايضاً افتقار) كلها تؤلف «كرة الثوابت» التي تشترك فيما بينها جميعاً ، والتي تؤلف بمجموعتها الكواكبية التي لا تحصى (كما يكون من أمر كل فلك من افلاك الترسيمة السينوية بالنسبة للعقل الذي ينبثق عنه) عدد من الفيوضات تجسّم قسم اللاوجود الذي يحتويه كائنه المنبثق عن نور الأنوار – اذا ما عايناه منفصلاً صورياً عن مبدئه الاول – نقول ان هذه الفيوضات تجسّمه في مادة سماوية لطيفة .

وأخيراً يفيض عن سلك كبار الملائكة هذا سلكجديد من الأنوار يسيطر فيه الملائكة الكبار المثاليون على الأنواع ويسيّرون امورها ، على الاقـــل فيما يتعلق بالأنواع العليا . هؤلاء الملائكة الكبار يقابلون في علم الملائكة السينوي ما يدعوه ابن سينا بالملائكة – الانفس والانفس الفلكية والانفس البشرية . ولكن السهروردي يشير اليها باسم مقتبس عن الفروسية الايرانية القديمة وهو أنوار « اسبهبد [1] » (أي قائد الجيوش) وان تسميتها هـــذه ووظيفتها لما يذكّر بالـ *Hegemonikon* عند الرواقيين .

٢ – بالرغم من اننا لم نرسم هنا إلا الخطوط العريضة لعلم الملائكة عنـــد السهروردي ، فانـــه يتبيّن لنا انـــه انقلاب عميق لترسيمة العالم (الطبيعي ، والفلكي والماورائي) المتوارث منذ الفارابي وابن سينا . فليس فلك القمر هو

---

(١) او « الانوار الاسفهبدية » وذلك في ص ٢٠٨ و ٢٢٣ و ٢٢٤ و ٢٣٦ من كتاب « حكمة الاشراق » .

الذي يشكل الحد بين العالم السماوي والعالم المادي المتبادل ، كما هي الحال في المشائية . بل هي « كرة الثوابت » التي ترمز الى الحد بين الملائكي ، عالم النور والفكر (روح آباد) وبين العالم المادي المظلم ، عالم « البرازخ [1] » . هذه الكلمة النموذجية « برزخ » تعني في علم المعاد الأمر المتوسط بين أمرين ، وفي علم الكون العالم المعلّق (وهو عالم المثال) . اما في فلسفة السهروردي الاشراقية فهي تأخذ معنى أوسع وأشمل ، فتشير عامة الى كل ما هو جسم ، الى كل ما هو « حاجز » [صياصي] او « مسافة » ، والذي هو بحد ذاته ليل او ظلمات .

ان ما يشير اليه مفهوم « البرزخ » لأمر أساسي اذاً ، في مجمل طبيعيات السهروردي . فالبرزخ هو ظلمة محضة ، وهو يمكن ان يوجد على هذه الحال حتى ولو كان النور قد انسحب منه . فهو ليس اذاً نور بالقوة ، او كائن تقديري مضمر بالمعنى الأرسطي ؛ ولكنه ، في حيال النور ، سلبيّة محضة (تلك السلبية الأهرمانية كما يفهمها السهروردي) . واذاً ، يكون من الخطأ ان نشيّد على هذه السلبية أيّ تفسير سببي لأي عمل ايجابي . كل نوع هو بمثابة « ايقونة » لملاكه وهو ضرب من السحر يقوم به هذا الملاك في « البرزخ » الذي هو في حد ذاته موت وليل مطلق . انه فعل نوراني يتدفق من نور الملاك ؛ إلا ان هذا النور لا يدخل في تركيب هيولاني مع الظلمة . من هنا كل النقد الذي توسع به السهروردي حيال المبادىء المشائية من الكائن بالقوة،

---

(١) انظر في ذلك مقدمة المؤلف على « مجموعة في الرسائل الالهية » ص LII تعليقه رقم ٨١ « عالم البرزخ » ، وهو ما يسميه الفلاسفة « عالم المثل المعلقة » . ويقول الملا محسن فيض (تلميذ الملا صدرا) فيه في كتابه « الكلمات المكنونة » ص٧٠ — ٧١ من ط ١٢٩٦ بومباي: « وفيه تجسد الارواح وتروح الاجساد وتشخص الاخلاق والاعمال وظهور المعاني بالصور المناسبة لها ، بل ظهور الاشباح في المرايا وسائر الجواهر الصقيلة والماء الصافي ايضاً فانها كلها من هذا العالم » . كما يسمى بـ « عالم المثال المعلق » و « عالم الخيال » و « عالم الاشباح المجردة » ويسمى في لسان اهل الشرع بالبرزخ .

والمادة ، والصور الجوهرية ، الخ .. ان الطبيعيات عنده ، مسيّرة دون شك ، بترسيمة علم الكون المزدكي الذي يقسم الكون الموجود الى مينوي [وهو العالم النوراني] (سماوي ، لطيف) وكيتي (ارضي ، كثيف [١]) ولكن تفسيره لهذه الامور يميل الى الاقتباس عن المانوية . وهذه النظرة للعالم تتضمن من حيث بنيتها ، عند السهروردي ، علماً في ما بعد الطبيعة هو علم لماورائيات الماهية ؛ اما الوجود او الما هو موجود ، فما هو إلا وسيلة لاعتبار الماهية . ولكنه لا يضيف اليها شيئاً في الواقع المحسوس . ولقد أشرنا آنفاً الى ان صدرا الشيرازي سوف يضطلع بنقل « وجودي » لهذا الاشراق ملتجئاً في ذلك الى علم في ما بعد الطبيعة يعطي الأولية والقيمة للما هو موجود لا للما هو هو .

٣ – وتنتظم ترسيمة العوالم ، والحالة هذه ، وفقاً لتصميم رباعي [٢] :

---

(١) « .. كما أخبر الحكيم الفاضل والامام (والنبي في بعض المخطوطات) الكامل زرادشت الآذربيجاني عنها في كتاب الزند (اي الزند أفستا) حيث قال : العالم ينقسم الى قسمين : « مينوي » وهو العالم النوراني الروحاني ، و « كيتي » وهو الظلماني الجسماني (يعني در زبان بهلوي ودر اوستا) ، ولأن النور الفائض من العالم النوري الأعلى ... يستضيء الأنفس ويشرق أتم من اشراق الشمس يسمى بالفهلوية « خرة ») الخ ... تعليق على هامش ص ١٥٧ من كتاب « حكمة الاشراق » للشهرزوري وقطب الدين الشيرازي .

(٢) « ولي في نفسي تجارب صحيحة تدل على ان العوالم اربعة : أنوار قاهرة وأنوار مدبرة وبرزخيان ، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء » . المرجع السابق ص ٢٣٢ فقرة ٢٤٧ ثم يليها هذا الهامش: انوار قاهرة : وهو عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق لها بالاجسام وهم عساكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون ، و نوار مدبرة : وهو الثاني وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية ، وبرزخان هو الثالث وهو عالم الحس (...) والمعنى ان ثالث العوالم، عالم الاجسام، فيها اي في الظلمانية (التي هي العالم الرابع) للأشقياء ، وفي المستنيرة النعيم للسعداء ... وهو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال ...

ويقول قطب الدين في شرحه (ان افلاطون وسواه من الأقدمين يقولون) : ان العالم عالمان: عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول ، وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك والعناصر ، والى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق .

١) فهناك عالم العقول المحضة (أي الأنوار الملائكية الكبرى للسلكين الأولين، والعقول الكروبيون ، و « الامهات » والعقول المثالية) وهـــذا هو عالم «الجبروت» . ٢) وهناك عالم الأنوار التي تدبر أمر جسم من الأجسام (صيصية [مفرد صياصي] [١]) أي عالم الانفس السماوية والانفس البشرية ؛ وهذا هو عالم « الملكوت » . ٣) وهنـــاك « البرزخ » المزدوج المتألف من الكواكب السماوية ومن عالم عناصر ما دون القمر، وهذا هو عالم « الملك » . ٤) وهناك « عالم المثال » المتوسط بين العالم العقلي لكائنات الأنوار المحضة وبين العـــالم المحسوس . والعضو الذي يدرك هذا العالم هو المخيلة النشيطة ؛ وليس هـــذا العالم بعالم « المثل الافلاطونية » ولكنه عالم الصور و «المثل المعلقة» ؛ وعبارة « المعلقة » هذه تعني ان هذه المثل ليست حالـّة في قوام مادي (كما يحل اللون الاحمر في جسم احمر) بل ان لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة في المرآة. انه عالم نعثر فيه على كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع ، ولكن بحالة لطيفة ؛ وهو عـــالم من الصور والظلال الدائمة ، المستقلة ، الذي يشكل عتبـة لدخول عالم الملكوت . وهناك تقوم المدن الصوفية: « جابلقا » و «جابرص» و « هورقليا [٢] » .

---

(١) « الصياصي، وهي الابدان لأنها جمع صيصية وهي كل ما يحصن به. قطب الدين. شرح . هامش ص ٢٠١ من « مجموعة دوم مصنفات » .

(٢) انظر تعليقنـا ص ٣١٧ وكلام المؤلف نفسه . وهـذه تتمته : « وفي عالم المثل المعلقة توجد المدن الصوفيـة جابلقا وجابرص ، انظر التلويحات فقرة ٥٥ والمطارحات فقرة ٢٠٨ . يقول السهروردي في المطارحات : « مما جرى بيني وبين الحكيم (...) ارسطاطاليس (انظر فقرة ٥٥ من التلويحات) في مقام جابرص » حيث تكلم معي شبحه » . ويقول قطب الدين في شروحه على ص٢٣٤ فقرة ٢٤٧ من « حكمة الاشراق » : « عالم الاشباح المجردة : وهو الذي أشار اليه الاقدمون ان في العالم وجوداً مقدارياً غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ، ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا ، وهما مدينتان لكل منهما ألف باب ولا يحصى ما فيهما من الخلائق لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته » . ويقول في شرحه بهامش ص ٢٤٢ : « وذكر في المطارحات ان جميع السلاك من الأمم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لا في مقام=

لقد كان السهروردي ، على ما يبدو ، اول من قال كينونياً بعالم المثـال هذا؛ولسوف يأخذ الغنوصيون والصوفيون في الاسلام بهذه الفكرة فيتكلمون عنها ويتوسعون بها . ان أهميـة هـذا العالم لكبيرة في الواقع . فهو يأتي على الصعيد الاول من الوجهة التي تنفتح على مصير الكائن الانساني . اما وظيفته فمن نواح ثلاث. اذ به تتم القيامة ، ذلك انه محل « للأجسام اللطيفة » ؛ وبه تتحقق صحة الرموز التي أشار اليهـا الأنبياء كما تتحقق صحة جميع التعابير الناجمة عن الرؤى ؛ وبالتالي فيـه يتم « التأويل » ، ذلك التفسير الذي يعود بمعطيات الوحي القرآني الى حقيقتها الروحية الحرفية . بدون هـذا العالم لا يمكننا القيام إلا بتشبيهات ومجازات . كما انه بعالم المثال هـذا تنحل الأزمة القائمة بين الفلسفة واللاهوت ، بين المعرفة والايمان ، بين الرمز والحكاية . ولم يعد ثمة ضرورة للاختيار بين افضلية التأمل الفلسفي وبين افضلية اللاهوت ، ذلك ان طريقاً آخر يأخذ مجراه وهو بالتحديد طريق الحكمة المشرقية .

ان صدرا الشيرازي يدخل عالم الوجدان المتخيل هـذا في عداد عالم الملكوت ؛ لذا تنتظم العوالم عنده بمقتضى تصميم ثلاثي. ولكننا بتنا نميّز منذ الآن ما قد يعنيه فقدان « عالم المثال » هذا ؛ وهو فقدان قـد يجيء نتيجة للفلسفة الرشدية (انظر الفصل الثامن ، ٦) ؛ من هنا بوسعنا ان نميّز فيه ، الخط الفاصل بين المشرق ، حيث تسيطر تأثيرات السهروردي وابن عربي ، وبين المغرب حيث تتطور « المشائية العربية » الى « رشدية سياسية ». وبينما اعتاد المؤرخون ان يروا في « الرشدية » « العروبـة » والكلمة الأخيرة في الفلسفة العربية ، تقـدم لنا « الفلسفة الاسلامية » عوضاً عن ذلـك معيناً لا ينتهي من المناهل والثروات الفكرية .

=جابلقا وجابرصا اي اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال، بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير العجائب الذي هو عالم افلاك المثـال يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيهـا من الصور المليحة والاصوات الطيبة » .

٤ ـ الغربة الغربية

١ – يجب ان نضع معنى ووظيفة قصص السهروردي الرمزية ذات التعليم الروحي ، حول فكرة العالم المعلق ؛ اذ تتم « دراميتها » في عالم المثال . ففي عالم المثال هذا يعاود الصوفي ادراك مأساة تاريخه الشخصي في خطيطة عالم غيبي هو عالم أحداث الروح . فعندما يعطي المؤلف رموزه هيئة ما ، يكشف في نفس الوقت معنى رموز الايحاءات الالهية. فالأمر هنا ليس متعلقاً بمجموعة من المجازات وإنما بالتاريخ القدساني السري الذي يتم في الملكوت فلا تراه الحواس الخارجية ، وإنما تتماثل معه الحوادث الخارجية العابرة .

وأكثر القصص التي توضح هذه الاشارة الأساسية هي «قصة الغربة الغربية». فالحكمة اللدنية «المشرقية» يجب ان تقود العرفاني الى ان يعي «غربته الغربية» أي ان يعي حقيقة عالم البرزخ بصفته « غرباً » متقابلاً مع «مشرق الأنوار». وإذن فان هـــذه القصة تمثل تعليماً يقود الصوفي الى أصله أي الى مشرقه . والحال هو ان الحدث الحقيقي الذي يتم بواسطة هـذا التعليم ، يفترض وجود عالم المثال *Mundis imaginalis* وجوداً مستقلاً ، كما يفترض ان للمتخيلة قيمة معرفية تامة . وهنا بالذات يجب ان نعرف كيف ولماذا ينحط المُتخيِّل *Imaginatif* الى وهمي *Imaginaire* ، والقصص *Recits* الى روايات *Romans* اذا استغنينا عن هذه المتخيلة .

٢ – والقضية الكبرى التي تشغل العرفاني « المشرقي » هي ان يعرف كيف يمكن للغريب ان يعود الى حماه . فالحكيم الالهي الاشراقي لا يفصل ولا يعزل البحث الفلسفي عن التحقيق الروحي . فالملا صدرا ، في صفحة مركزة جداً من شرحه الواسع على كتاب الكليني (الكافي ، وهو واحد من الكتب الرئيسية عند الشيعة ، أعلاه الفصل الثاني ، ملاحظات أولية) يصف روحانية [منهج] الحكماء الاشراقيين كبرزخ جامع (يعني كبين – بين) بين طريق

الصوفيين ، الذي ينزع أساساً الى التطهير الداخلي وبين طريق الفلاسفة الذي ينزع الى المعرفة الخالصة [١] . أما السهروردي فيرى ان التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتاهة الشديد اذا لم تقترن بالتكوين الفلسفي المسبق ، أما الفلسفة التي لا تنزع ولا تهدف الى تحقيق روحاني شخصي فليست سوى ادعاء خالص . ولهذا فان كتاب حكمة الاشراق الذي يمثل *Vada - mecum* عند الفلاسفة الاشراقيين ،يبتدىء بإصلاح المنطق ليتخلص الى ضرب من الـ *Memento* الذهولي . وعلى هذا المعنى ينحو الكثير من الكتب الأخرى المشابهة [٢] .

فمنذ مطلع الكتاب ، في المقدمة ، يصنف المؤلف الحكماء . فهم محصلون للعلم التأملي [البحث] والتجربة الروحية ، او يمتازون [يوغلون] في الواحدة ويضعفون في الاخرى . والحكيم الالهي هو الذي يتوغل في هذه وتلك انه الحكيم المتأله (باليونانية *Theosis* [٣]) . ولهذا فان مفكرينا

---

(١) الصفحة المقصودة هي الصفحة ٤٤٦ من شرح الملا صدرا على اصول الكافي او بالتحديد الصفحة الثانية من شرحه على الحديث الاول من الباب الثاني (باب طبقات الأنبياء والرسل) يقول الملا صدرا : « والأليق ان يمزج السالك الى الله بين الطريقين ، فلم تكن تصفيته خالية عن التفكر ولا تفكره خالياً عن التصفية (الصفاء)، بل يكون طريقه برزخاً جامعاً بين الطريقين كما هو منهج الحكماء الاشراقيين اذ لا منافاة بينهما » . وانظر كذلك المقالة القيمة التي يمقدها المؤلف حول « مقام ملا صدرا في الفلسفة الايرانية » في الصفحة ٣٥ من ترجمته العربية بمجلة الدراسات الادبية التابعة لكلية الآداب بالجامعة اللبنانية ؛ ثم قارن ذلك مع تعليقنا بعد التالي .

(٢) « ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين: في ضوابط الفكر وفيه ثلاث مقالات، وفي الانوار الالهية ونور الانوار ومبادىء الوجود وترتيبها وفيه خمس مقالات » حكمة الاشراق ص ١٣ .

(٣) المرجع المقصود هو الصفحة ١٢ من كتاب حكمة الاشراق ، او بحسب اشارة المؤلف نفسه في غير هذا الكتاب (اي في المقال المذكور اعلاه في التعليق قبل السابق) من ص ١٠ الى ص ١٣ . يقول السهروردي (اول فقرة ٥) : « والمراتب على طبقات كثيرة وهي هذه : حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث؛ حكيم بحاث عديم التأله ؛ حكيم إلهي متوغل في البحث والتأله ؛ حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه ؛ طالب للتأله والبحث ، طالب للتأله فحسب ؛ طالب للبحث فحسب » . وبالنسبة للحكيم الالهي راجع تعليق المؤلف في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » رقم ٣٥ ص ٣٨ .

سيرددون هذا القول – بأن الحكمة الالهية المشرقية تمثل بالنسبة للفلسفة ما يمثله التصوف بالنسبة للكلام (أي بالنسبة للجدلية المدرسية في الاسلام) – وكأنه مثل سائر . والنسبة الروحانية التي يدعيها السهروردي هي ذات مغزى كبير . فتجد من جهة ان « سبيل الله *Levain eternel* [1] » يمر بقدماء الحكماء الاغريق ، المتقدمين على سقراط ، الفيثاغوريين ، الأفلاطونيين وينتقل الى المتصوفة: ذو النون المصري وسهل التستري ؛ ومن جهة أخرى نجد ان سبيل حكمة الفرس القدماء ينتقل الى أبي يزيد البسطامي والحلاج وأبو الحسن الخرقاني من المتصوفة. وقد يكون هذا تاريخاً بلا ريب،أقامه الوجدان ولكن فعل الوجدان هذا يزيده بلاغة . فهو يؤكد لنا (بعد المحادثة السرية مع ارسطو) على انه لا يمكن بعد ان تفصل الفلسفة عن التصوف في روحانية الاسلام السامية ، الا اذا تبنينا او انتمينا الى « طريقة »، أما السهروردي فما انتمى الى طريقة ابداً .

٣ – ومن هنا يتبين لنا معنى الجهد الاصلاحي والخلقي الذي قام به السهروردي في الاسلام . فاذا ما ادعينا قصر الاسلام على الدين الظاهري الشرعي السلفي ، لم يكن جهد السهروردي الا عصياناً ، وهذه هي الناحية الوحيدة التي رآها بعض المؤرخين في قضية السهروردي وكذلك في قضية الاسماعيليين وجميع العرفانيين الشيعة ، كما في حالة ابن عربي ومدرسته . وفي المقابل ، فاذا كان الاسلام كاملاً ، هو الاسلام الروحاني (الذي يضم الشريعة والطريقة والحقيقة) عندها يحل جهد السهروردي في قيمة هذه الروحانية ويتغذى منها . وهذا هو المعنى الروحاني للوحي القرآني ، المعنى الذي يفسر

---

(١) « كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من كان قبله من زمان والد الحكماء هرمس » ، حكمة الاشراق ص ١٠. « وأرسطو أخذ العلم عن افلاطون وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو عن انباذقلس وهكذا خلف عن سلف » . نفس المرجع ص ٣٠٤ .

ويبيّن الايحاءات النبوية والحكمة القديمة كما يظهر معناها المستور . والحال هو ان التشيع لم يكن منذ أصوله (أعلاه الفصل الثاني) غير هذا الاسلام الروحاني الكامل . فثمة اذن اتفاق مسبق ، ان لم يكن أكثر من ذلك ، بين الحكماء الالهيين الاشراقيين والحكماء الالهيين الشيعة . وهذا الاتفاق ملموس حتى لدى مفكر اشراقي كابن أبي جمهور (الذي لا يزال يحتفظ بتأثيره على المدرسة الشيخية حتى أيامنا هذه) بمعنى أنا نجده قبل مدرسة اصفهان والمير داماد والملا صدرا الشيرازي . فثمة جهد يتجه من هنا ومن هناك صوب الباطن ، صوب المعنى الداخلي الروحاني . ومن هنا كان السر في النفور من مناقشات المتكلمين المجردة العقيمة . فجهد السهروردي يصل الفلسفة بالتصوف ، كما ان جهد حيدر آملي في القرن الثامن هـ / الرابع عشر م (شأنه في ذلك شأن اسماعيلية ما بعد ألموت) يجعل الشيعة يلحقون بالمتصوفين الذين نسيتهم دعوتهم ومرابعهم. وهكذا فان الحكمة الالهية والعرفان الشيعي يتمّ واحدهما الآخر.

والسهروردي يضع في قمة ترتيبه للحكماء الحكيم الذي يتوغل في الفلسفة وفي التجربة الروحانية [التألّه] . فهذا هو القطب الذي لا يستطيع العالم ان يستمر بدونه حتى ولو كان خفياً مجهولاً من الناس « كلية [1] » . وتلك مسألة من المسائل الشيعية الكبرى (أعلاه حديث الامام الاول الى تلميذه كُميل بن زياد) . فـ «قطب الاقطاب» بالمعنى الشيعي هو الامام ، ووجوده الخفي يفترض فكرة الغيبة الشيعية (غيبة الامام) ، ويفترض معها فكرة دور الولاية الذي يلي دور النبوة ، بعد خاتم النبيين . هذه الولاية ليست (أعلاه الفصل الثاني ، أ) سوى اسم « النبوة الباطنية الباقية » في الاسلام.

---

(١) فإن اتفق في الوقت متوغل في التألّه والبحث ، فله الرئاسة وهو خليفة الله (...) فان المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب ، اذ لا بد للخلافة من التلقي . ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً مكشوفاً ، وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة القطب » . المرجع السابق ص ١٢ .

وفقهاء حلب لم يخطئوا ذلك ابداً ، فقد كان موضوع الدعوى التجريمية في محاكمة السهروردي ، الموضوع الذي انتهى به الى الاعدام، هو انه كان ينادي بأن الله يستطيع ان يخلق نبياً ، في الحال لو أراد ، او في أي وقت يشاء . ولكن المقصود هنا ليس النبي المشرع وانما النبوة الباطنية ؛ وهذا القول ينم عن فحوى شيعية . وهكذا فان السهروردي قد عاش مأساة «الغربة الغربية » حتى غايتها سواء في حياته او في موته مستشهداً من اجل الفلسفة النبوية .

٥ ـ الاشراقيون

١ ــ الاشراقيون هم الخلف الروحي للسهروردي ؛ ويستمر هذا الخلف ، في ايران على الاقل ، حتى أيامنا هذه . اول هؤلاء الاشراقيين ، من حيث التاريخ ، هو « شمس الدين الشهرزوري » الذي يتصف باخلاصه لشخص « شيخ الاشراق » . وتشاء التناقضات ان تكون سيرة حياة هذا الفيلسوف مجهولة تماماً ، وهو الذي وضع كتاباً لـ «تاريخ الفلاسفة». نعلم ان السهروردي عندما سجن في قلعة حلب، كان يرافقه تلميذ شاب يدعى « شمس » . ولكن قد يكون من المستحيل ان نجزم بأن هذا التلميذ الشاب هو « شمس الدين الشهرزوري » نفسه . لا سيما اذا ما أخذنا بعين الاعتبار ان الشهرزوري لم يتوفى ، على ما يبدو ، الا في حدود الثلث الاخير من القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد . ومهما يكن من امر فاننا ندين للشهرزوري بشرحين يكتسبان أهميتهما من الاضافات الشخصية التي توسع صاحبنا بها : الأول شرح لكتاب « التلويحات » للسهروردي ، والثاني شرح لكتاب «حكمة الاشراق». وقد أفاد من الشهرزوري ، على ما يبدو ، اثنان ممن جاءوا في عقبه : هما « ابن كمّونة » (المتوفي عام ٦٨٣ هـ / ١٢٨٤ م) في شرح له لأول هذين المؤلفين ، و « قطب الدين الشيرازي » في شرح له لثانيهما (وقد انتهى تأليفه عام ٦٩٤ هـ / ١٢٩٥ م) .

واننا لندين للشهرزوري ايضاً بمؤلفات ثلاثة اخرى: ١) « تاريخ الفلاسفة » وهو يشمل فلاسفة الاسلام والفلاسفة الذين جاءوا قبل الاسلام . وسيرة السهروردي ، التي نجدها في هذا الكتاب ، من أكمل السيَر التي نعرفها عن الرجل . ٢) « كتاب الرموز » ، حيث يؤكد المؤلف على بعض البواعث الفيثاغورية – المحدثة . ٣) موسوعة فلسفية ولاهوتية ضخمة بعنوان «رسالة الشجرة الالهية والاسرار الربانية » وهي تتسع لكل ما جاء عند سابقيه من تعاليم ومبادىء . ويكثر في هذه الموسوعة ذكر اخوان الصفا ، وابن سينا ، والسهروردي. وقد أنهى وضعها عام ٦٨٠ هـ/١٢٨١م (بعد موت السهروردي، اذن ، بما يناهز التسعين عاماً . لدينا من هذه الموسوعة ست مخطوطات او سبع ، تشتمل على اكثر من ألف صفحة من القطع الكبير) .

٢ – لقد كان السهروردي بعيد النظر . فهو قد تمثل في ذهنه نوعاً من « سلك الاشراقيين » المؤتلفين حول كتابه الأساسي « حكمة الاشراق » . وإذ يستعمل التعبير القرآني « اهل الكتاب » (وهم الذين لديهم كتاب مُنزل من السماء) فهو يشير الى « سلك الاشراقيين » على انهم « اهل هذا الكتاب » (اي الجماعة المؤتلفة حول كتابه الراهن، كتاب الحكمة المشرقية). وثمة ميزة اخرى ذات مغزى أبعد مدى . فعلى رأس هذه الجماعة سوف يكون هناك « قيّم بالكتاب » يستحسن الرجوع اليه لكشف المعنى المستور في الصفحات المستعصية . (وجد الشهرزوري من حقه ان ينسب هذه الصفة لنفسه) . لكن هذه العبارة ، « قيّم الكتاب » ، تستعمل في التشيع للدلالة على الامام ووظيفته الاساسية (انظر الفصل الثاني، أ ، ٤). ولا شك في انه ليس من قبيل الصدف ان يلجأ السهروردي الى عبارة شيعية خاصة ، بعد ان أشار في مقدمة كتابه الكبير الى دور « القطب » . فقد وُجد دائماً ، بالفعل ، اشراقيون في ايران ؛ ولم ينتقص من وجودهم حتى في أيامنا هذه ، بالرغم من ان جماعتهم ليس لديها اي تنظيم خارجي ولا يعرف لها « قيّم بالكتاب » .

٣ — لقد وجد فعلاً ، على مرّ العصور ، من أثرت فيهم افكار شيخ الاشراق ، بمقدار او بآخر ، وأولئك الذين كانوا إشراقيين في الوقت الذي نادوا فيه بمذهب بالمعطيات المستضافة المتتالية . يبقى ان نبحث عن التأثير الذي كان لمبادىء الاشراق ، مثلاً ، على كلٍّ من نصير الطوسي ، وابن عربي، وعلى شرّاح هذا الاخير من الايرانيين الشيعة (انظر القسم الثاني[1]) . ان التأليف بين الاشراقيين ، وابن عربي، والتشيع ، أمرٌ واقع تمّ عند « محمد بن ابي جمهور » . وفي حدود القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين ، حدث انطلاق عجيب ؛ فقد شرحت اعمال السهروردي بتوسع كبير ؛ فقام « جلال الدوّاني » (المتوفي عام ٩٠٧ هـ / ١٥٠١ م) و « غيث الدين منصور الشيرازي » المتوفي عام ٩٤٩ هـ / ١٥٤٢ م) بشرح كتاب « هياكل النور »، وشرح « ودود التبريزي » كتاب « اللوائح المهداة الى عماد الدين » (عام ٩٣٠ هـ / ١٥٢٤ م) . اما مقدمة كتاب « الحكمة المشرقية » ، والقسم الثاني منه (وهو أهم قسم في الكتاب) فقد نقلا الى الفارسية بتوسع ، بالاضافة الى شرح « قطب الشيرازي »، وقام بهذا النقل صوفي من الهند هو « محمد شريف ابن الهروي » (ويعود تاريخ هذا العمل الى عام ١٠٠٨ هـ / ١٦٠٠ م) . اما « مير داماد » ، وهو المعلم الاكبر في مدرسة اصفهان ، فقد اتخذ من كلمة «إشراق» اسماً يذيل به كتاباته؛ وأعطى تلميذه الملا صدرا الشيرازي (المتوفي عام ١٠٥٠ هـ / ١٦٤٠ م) دروساً ترتدي طابعاً شخصياً خاصاً عن كتاب « الحكمة المشرقية » يؤلف مجموعها مصنفاً قيّماً بذاته .

في هذا الوقت نفسه كانت البادرة الطيبة ، الصادرة عن فعل ايماني ، التي قام بها الامبراطور المغولي « أكبر » (المتوفي عام ١٦٠٥ م) دافعاً لخلق تيار من المبادلات الروحية الغزيرة بين الهند وإيران، رافقها غدوات ومجيئات عدة

---

(١) لم يصدر بالفرنسية حتى الآن . الناشر

قام بهـــا عدد من الفلاسفة والصوفيين . وقد كان أعوان « أكبر » جميعاً من المتأثرين بمذاهب الاشراق . في هــذا المناخ بالذات ازدهرت الترجمــات من السنسكريتية الى الفـــارسية ، كما ساهم كذلك بالمحاولة الكبرى وبالحلم الديني الكبير الذي حلم بــه « أكبر » ، جمــاعة من زرادشتيي شيراز وجوارها ، هاجروا برفقة كبيرهم « أزار كيوان » الى الهند في حدود القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد . يمتــاز بين هؤلاء « فرزانه بهرام فارشاد » الذي نقل قسماً من مؤلفــات السهروردي الى الفارسية بأمانة ودقة . وهكذا وجد الزرادشتيون ضمن هذا « المناخ » الذي خلقه « أكبر » ، ما يسترعي اهتمامهم في مؤلفات السهروردي ، باعث حكمة فارس القديمة .

هذه السطور القليلة كافية لتوحي الينا بالتأثير العجيب الذي كان لمؤلفات السهروردي على مرّ العصور . وان تأثيره اليوم في ايران لا ينفصل عن تأثير المفكرين الشيعة الذين تمثلوا مقاصده ، لا سيما الملا صدرا ، والذين نهجوا نهجه (حتى عبدالله النزنوزي » و « هادي السبزوَري » دون ان يغرب عن الاذهان الموقف الاساسي للمدرسة الشيخية) . امــا اليوم فنادراً ما يكون الفيلسوف إشراقياً دون ان ينتمي ، بمقدار او بآخر، الى مدرسة الملا صدرا الشيرازي. من هنـــا ان « مستقبل » السهروردى في ايران يرتبط بتجديده للنظرة الميتافيزيقية التقليدية ، ذلك التجديد الذي ترتسم معالمه حول مؤلفــات معلم شيراز .

الفصل الثامن

الفلسفة العربية في الاندلس

ينتهي بنا المطاف الآن الى منطقة من العالم الاسلامي تختلف عن تلك التي تحدثنا عنها هنا ، تلك هي المنطقة التي يبلغ فيها العالم الاسلامي أوج تداخله مع الغرب . ويختلف « المناخ » الثقافي فيها عن ذاك الذي عرفناه في الشرق، لا سيا في ايران . من هنا وجوب تصنيفه في مجمل السياق التاريخي لتطور الاسلام وتبدله في شبه الجزيرة الايبيرية . لا يمكننا هنا ان نرسم الخطوط الرئيسية لهذا التاريخ، بل علينا ان ننصرف الى الاشارة لبعض الأسماء وبعض المؤلفات ذات الأهمية القصوى . هذه النظرة الاجمالية البسيطة تساعدنا على ان نلاحظ كيف كانت الأفكار والرجال تنتقل بسهولة من طرف الى طرف من « دار الاسلام » .

١ ـ ابن مسرة ومدرسة « ألميرية »

١ — تقوم أهمية هذه المدرسة على عاملين . احدهما انها تمثل في الطرف الغربي من العالم الاسلامي ، ذلك الاسلام الباطني الذي عهدناه في الشرق وكان له تأثير بيّن . نلاحظ من واقع هذه المدرسة أهمية الدور المعطى لتعليم « امبيذقلس » المتحوّل الى داعية للحكمة اللدنية ، وذلك في الطرفين المشرقي

والمغربي للباطنية في الاسلام . ويطيب من جهة اخرى لـ «اسينوس بالاسيوس» ان يرى في تلامذة ابن مسرّة متممين للغنوص الذي قال بـــه « بريسيلين » *Priscillien* (في القرن الرابع) . فاذا ما أبقينا من هذا الغنوص على الملامح الأساسية المهمة (كفكرة المادة الشاملة التي ما زالت خالدة خلود الله، والمصدر الالهي للنفس ، وان اتحادها بالجسد المادي جاء نتيجة لإثم ارتكبته في العـالم الآخر ، ثم قضية خلاصها وعودتها الى مواطنها نتيجـة للتطهير الذي يصبح ممكناً بفضـل مواعظ الأنبيـاء وارشادهم ، وتفسير المعنى الروحي للكتابات المقدسة) فان هذه الملامح جميعاً نجدها في الواقع عند ابن مسرّة ومدرسته .

ولد ابن مسرة ، حسب اقوال المؤرخين ، في عـام ٢٦٩ هـ / ٨٨٣ م ولم يكن من أصل عربي . وهم يذكرون كذلك ان سيماء والده عبد الله وبنيتـه الجسدية كانت تسبغ عليـه مظهر النورمانديين من سكان جزيرة صقلية بالرغم من أصله القرطبي ، وانه زار المشرق العربي (البصرة مثلاً) . المهم في الأمر ان هذا الوالد بتعشقه للنظر في امور اللاهوت ، ولاتصاله في الشرق بحلقـات المعتزلة والباطنية ، حرص على ان ينقل الى ولده الملامح الروحية التي تميزت بها شخصيته الخاصة . توفي والد ابن مسرّة وهو يؤدي فريضة الحج في مكة عام ٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م ، وكان ابن مسرة يناهز السابعة عشرة من عمره ولكنه كان مع ذلك محاطاً بعدد من تلاميذه . اعتزل معهم الى صومعة له في جبـال قرطبة ، وسرعان ما تضخمت شبهات العامة حوله . فان من يأخذ على عاتقه تدريس مذهب حكيم قديم كـ « أمبيذقلس » عليه ان ينتظر حتماً اتهامه بالزندقة والإلحاد . أضف الى ذلك ان الحالة السياسية في امارة قرطبة كانت في تلك الآونة غاية في الحرج ، فآثر ابن مسرة ان ينفي نفسه برفقة اثنين من تلاميذه المفضلين .

بلغ ابن مسرة في تجواله حتى المدينة ومكة ، واحتك بالمدارس المشرقية، ولم يعد الى موطنه إلا في عهد عبـد الرحمن الثالث الذي تميز عهده السياسي

بشيء من الحرية المدنية والدينية ؛ ولكن ابن مسرة وقد أفاد من اتصاله بالحلقات الباطنية في المشرق التزم جانب الحيطة والحذر فعاود الاعتزال في صومعته في جبال قرطبة حيث لم يفصح عن رأي مذهبه الا لعدد ضئيل من تلاميذه وذلك على شكل اشارات ورموز . ومما يدعو الى الأسف حقاً اننا لا نعلم حق العلم عدد مؤلفاته ولا أسماءها الحقيقية . الا انه يمكننا ان نذكر اسم اثنين من مؤلفاته على وجه التأكيد : «كتاب التبصرة» الذي يحتوي بدون شك على مفتاح مذهبه الباطني و « كتاب الحروف » وهو يبحث في ذلك الجبر الصوفي الذي أشرنا له هنا (الفصل الرابع ، ٢ و ٥) . انتقلت هذه الكتب من يد الى يد وأثارت حفيظة الفقهاء ، الا انها سلمت من معارضتهم وتسرّبت الى المشرق حيث تصدّى اثنان من المتصوفين المحافظين لنقضها وتسفيه ما جاء فيها ، ولكن يبدو ان القضية لم تصل الى دواوين القضاء ، ولم يصدر أي امر باحراق كتب ابن مسرة ، على الأقل أثناء حياته . وفي عام ٣١٩ ﻫ / ٩٣١ م (في العشرين من آب) توفي ابن مسرة ، في صومعته ، محاطاً بتلاميذه بعد ان أنهكته اعباء المهمّة التي ندب نفسه لها ، وكان له من العمر ما يقارب الخمسين عاماً .

٢ ــ نخلص من ذلك ، الى ان الحجاب الذي كان ابن مسرة يخفي وراءه حقيقة مذهبه ، والعدد المحدود من تلاميذه ، واتهامه باطلاً بالهرطقة والالحاد ، ان هي إلا ظروف توضح لنا فقر الوسائل التي اتبعت في أيامنا ، في سبيل استبناء مذهبه الفلسفي . على ان هذا الاستبناء أدّى الى نتائج حميدة بفضل الجهود التي بذلها المستشرق الاسباني « ميخل اسينوس بالاسيوس » . كانت المهمة التي تصدى لها « بالاسيوس » مزدوجة . فهو قد رأى ، من جهة اولى ، ان مذهب «امبيذقلس» هو المحور الذي تدور حوله اصول مذهب ابن مسرة . كما انه رأى من جهة اخرى وجوب استبناء مذهبه الفلسفي على ضوء النصوص الطويلة التي وردت بشأن هذا المذهب عند ابن عربي خاصة .

لقد كانت المهمة الاولى سهلة نسبياً،بفضل المؤرخين (من أمثال الشهرستاني والشهرزوري وابن أبي اصيبعة والقفطي) . ان الاسطورة التي أوردها مؤلفو التراجم هؤلاء تحتوي دون شك بعض الملامح عن السيرة الحقيقية للرجل ولكن على نحو موسّع ومحوّر . فامبيذقلس ، على حد قول هؤلاء المؤلفين ، هو أقدم الفلاسفة الخمسة الكبار في اليونان (امبيذقلس، فيثاغورس، سقراط، افلاطون وارسطو) وهم يتكلمون عنه وكأنه حبر من الأحبار او نبي من الأنبياء نذر نفسه للتعليم والمراس الروحي . عاش منعزلاً عن العالم ، وسافر الى المشرق ، وأعرض عن الأمجاد والفخار . وباختصار فاننا نجد فيه واحداً من اولئك الأنبياء الذين سبقوا الاسلام والذين يتسع لهم نطاق علم النبوة الاسلامية . اما صفاته الأخلاقية فهي صفات الصوفي المتعبد ، وقد ذكرت له بعض المؤلفات التي عرفت عنه .

٣ — اما المذاهب التي تنسب اليه فهي تعود عامة الى المبادىء التالية : أفضلية الفلسفة وعلم النفس وباطنيتها ؛ وصف الكائن الاول بالبساطة المطلقة، وبأنه لا يحده وصف ، وأنه سكون في حركة ؛ نظرية الفيض ؛ مقولات النفس ؛ الأنفس الفردية المنبثقة عن نفس العالم ؛ وجودها فيما قبل وخلاصها وتحررها فيما بعد . ومجمل هذه الفلسفة غني بالملامح الغنوصية والأفلاطونية المحدثة .

اما النقطة التي يمكننا التشديد عليها فهي نظرية الفيض التراتبي للجواهر الخمسة : العنصر الاولي او المادة الاولى ، وهي اولى الحقائق الذهنية (وهي غير المادة الاولى المكونة لأجرام الكون)؛ العقل، النفس ، الطبيعة ، والمادة الثانية . فاذا ما رجعنا الى التراتب الافلوطيني (الواحد ، العقل ، النفس ، الطبيعة ، المادة) للاحظنا على الفور الفرق بين افلاطون وامبيذقلس المحدث كما عرف في الاسلام . فقد حذف اول الأقانيم الأفلوطينية ، وهو الواحد ، واستبدل بالعنصر الاولي او المادة الاولى . لا شك بأن فكرة وجود المادة في

عالم المعقولات واردة عنـد افلوطين (التاسوعات ٢ ، ١ و ٤) وهي مادة مغايرة لمادة عالمنا وسابقة لها ، وهي بذلك موضوع ، ومصوّر تفترضه الصور الممكنة الحدوث جميعاً . بيـد ان هناك فرقاً وهو ان امبيذقلس — المحدث يضع هذه المادة المدركة على ان لها حقيقة واقعة ؛ وتجعل منها الفيض الالهي الاول (ويتبادر الى الذهن هنا كتـاب « اسرار المصريين » حيث يشرح « فرفوريوس » الخصال السحرية للصور والهياكل ، لأنهـا مصنوعة من هـذه المادة الخالصة الخالدة). بيد ان هذه المادة المدركة الشاملة بالذات هي الفرضية المميزة لمذهب ابن مسرة ولسوف نقتصر على ذكر ملاحظات ثـلاث في هذا الشأن :

أ — ان سموّ الاقنوم الافلوطيني الاول على ترسيمة الجواهر الخمسة لما يتفق مع ما تنـادي به الاسماعيلية من وجوب سمو المبدع على الكائن واللاكائن معاً . وتجدر الاشارة الى هذه الناحية نظراً لمـا هي عليه مدرسة ابن مسرة ومذاهبه من تلاؤم مع المذاهب الباطنية التي عرفت من قبل في الاسلام لا سيا المذاهب الشيعية والاسماعيلية .

ب — يعود المبـدأ « الامبيذقلي » عن الطاقتين الكونيتين المشـار اليهما بـ « المحبة » و « القهر » ، الى الظهور مع مذهب المادة المدركة . ان اول هذين اللفظين *Amour* يقابل في العربيـة لفظ « المحبة » ، ولكن اللفظ الذي أُعطي في العربية مقابل *Discorde* يحوّر مفاد هذا اللفظ جوهرياً . فالقهر والغلبـة تفيدان فكرة السيطرة والنصر والهيمنة . القهر والغلبة عنـد السهروردي بُعدان من أبعاد عالم المعقولات (راجع الفصل السابع ، ٢) . القاهر صفة « الانوار القاهرة » ، الانوار الملائكية الخالصة . والقهر ، بعيداً عن ان يكون رسماً تتسم به الكائنات المتأتيـة عن مادة جسدية ، فان السهروردي يشتق صفة هذا اللفظ من « نور العزة » وهيمنة الانوار . في الامبيذقلية المحدثة اذن

تباين كبير فيما يختص بشأن امبيذقلس الكلاسيكي ، وهو امر يدعو الى البحث والتنقيب .

ج — كان لمذهب المادة الأولية المدركة تأثير بالغ . فلسنا نجدها عند الفيلسوف اليهودي سلمون بن غبيرول (المتوفي بين عامي ١٠٥٨ و ١٠٧٠) فحسب ، ولكننا نجدها ايضاً في مؤلفات ابن عربي . وهذا ما ساعد « اسين بلاسيوس » على ان يعيد بناء مذهب ابن مسرة على نحو جزئي . ان الفرضية الميتافيزيقية القائلة بالجواهر الخمسة او مبادىء الكائن عند امبيذقلس — المحدث الذي يتكلم عنه ابن مسرة ، ينتج عنها عند ابن عربي التراتب الهابط للمعاني الخمسة التي يفسر بها كلمة « المادة » :

١) حقيقة الحقائق، وهي مادة مشتركة بين المخلوق واللامخلوق. ٢) نفس الرحمن ، وهي مادة روحية تشترك فيها كل الكائنات المخلوقة ، روحية كانت أم جسدية . ٣) مادة تشترك بها الاجسام جميعاً ، تلك التي تقع في الافلاك السماوية وفي فلك ما دون القمر . ٤) مادة طبيعية (هي مادتنا نحن) تشترك فيها الاجسام الواقعة في فلك ما دون القمر . ٥) مادة اصطناعية تشترك فيها الصور العرضية جميعاً . وفي النهاية ان فكرة « المادة الروحية » سوف يكون لها أهمية بالغة في علم المعاد عند « الملا صدرا الشيرازي » ومدرسة اصفهان .

٤ — لا يمكننا تتبع المراحل التي مرت بها مدرسة ابن مسرة ، وهي التي كانت اول مجتمع صوفي قام في اسبانيا الاسلامية . وكان على هذه المدرسة ان تعيش في وسط يعوزه التسامح ويسوده الحذر والمناكدات والتهم الباطلة ؛ لذا اضطر أتباع ابن مسرة الى اتباع نظام باطني مشدّد فألفوا تنظيماً سرياً تراتبياً ، يقوم على رأسه « إمام » . أبرز من عرف من هؤلاء الأئمة في مطلع القرن الخامس الهجري (الحادي عشر للميلاد) اسماعيل بن عبد الله الرعيني،

وقد عُرفت ابنة اسماعيل هذا ، بين المستجيبين، بتضلعها العجيب من المعارف اللاهوتية . ومما يدعو للأسف ان انشقاقاً حصل ، أثناء حياة اسماعيل ، فُقد في أثره كل أثر للمدرسة كتنظيم اجتماعي . ومهما يكن من امر فان الاتجاه الصوفي في افكار ابن مسرة ما كفّ عن تأثيره العميق .

ان الشهادة القاطعة على فعل الفكر الصوفي عند ابن مسرة في صلب الصوفية في اسبانيا ، تظهر في التأثير البيّن الذي قام به الوسط الباطني في مدرسة ألميرية . بعد موت اسماعيل الرعيني في مطلع القرن السادس للهجرة (الحادي عشر للميلاد) وفي أوج سيطرة المرابطين ، غدت « ألميرية » عاصمة الفكر الصوفي في اسبانيا . وقد سن ابو العباس ابن العارف طريقة جديدة للحياة الروحية تستند الى الحكمة الالهية عند ابن مسرة . وقام ثلاثة من تلاميذه بنشر هذه الطريقة هم : « ابو بكر الملوركيني » في غرناطة، و «ابن برّجان» (الذي سوف يقترن اسمه باسم ابن عربي) في اشبيلية (ولكنه نُفي الى مراكش بصحبة ابن العارف ، وماتا كلاهما في حدود العام ٥٣٦ هـ/١١٤١م)، و « ابن قصيّ » الذي نظم المستجيبين لمدرسة ابن مسرة في « الغارب » (في جنوب البرتغال) على شكل فرق [ميليشيا] دينية يدعى أعضاؤها ، على غرار المتصوفين ، بالمريدين . في مذهب الحكمة الالهية ، عند هؤلاء ، وفي تنظيمهم الاجتماعي ، ملامح مشتركة مع ملامح الفكر الاسماعيلي . ولقد ظلّ «ابن قصيّ» إماماً حاكماً يتمتع بنفوذه طيلة عشر سنوات في منطقة «الغارب». ثم توفي عام ٥٤٦ هـ / ١١٥١ م وولد « ابن عربي » بعد موت « ابن قصيّ » بأربعة عشر عاماً (سنة ٥٦٠ هـ / ١١٦٥ م) وألف كتاباً ضخماً شرح فيه المؤلف الوحيد الذي وصلنا عن ابن قصي (وهو شرح حكمي — الهي صوفي للأمر الذي تلقاه موسى امام الجب المشتعل : « اخلع نعليك انك في الوادي المقدس طوى » السورة ٢٠ آية ١٢) .

٢ - ابن حزم فيلسوف قرطبة

١ - نشأت في قرطبة ايضاً شخصية من ألمع الشخصيات الاسلامية في اسبانيا في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاد ؛ وهي شخصية متشابكة النشاطات وتتجلى مظاهر هذا التشابك في آثارها . تلك هي شخصية ابن حزم. فهو تارة شاعر ، وطوراً مفكر ولاهوتي ومؤرخ ناقد للمذاهب الدينية والمدارس الفلسفية واللاهوتية ؛ كما انه يبحث في الاخلاقيات وفي التشريع . أما ما يهمنا من نواحي تفكيره هنا فأمران : منحاه الافلاطوني ، وتأريخه للديانات . ولد ابو محمد علي ابن حزم عام ٣٨٣ ﻫ / ٩٩٤ م من عائلة عريقة في مكانتها الاجتماعية ؛ ويطيب لابن حزم نفسه ان ينتسب الى يزيد ، وهو احد الرجالات الفرس الكبار . واذ كان والده وزيراً للخليفة المنصور ، فقد استطاع ابن حزم ، إبان شبابه ، ان يتتلمذ على أشهر معلمي قرطبة في مختلف ميادين المعرفة : الحديث والتاريخ والفلسفة والحقوق والطب والادب .

ومن المؤسف ان يجتاح البربر قرطبة عام ٤٠٣ ﻫ / ١٠١٣ م ؛ ففقد ابن حزم أباه في حزيران من العام نفسه . ثم تأججت الثورة على حكم بني أمية فأخرج ابن حزم من قرطبة ، وحجزت أمواله . وهكذا نرى ابن حزم ، في عامه العشرين ، وقد انصرف بكليته الى معترك السياسة ، وكان من اخلص انصار الدولة الاموية . ثم التجأ الى ألميرية وترأس الحركة التي ساعدت الامير عبد الرحمن الرابع ، وهو الطامع الشرعي للخلافة ، على خصمه ابن حمّود . بيد ان جيش الامير انهزم في احدى المعارك فقتل الامير ووقع ابن حزم في الاسر ، ثم اطلق سراحه بعد ذلك .

لم تفتر همة ابن حزم فالتجأ الى « شاطبة » . وهناك وجد من الامان والهدوء ما أتاح له الانصراف الى تأليف كتابه القيّم في الحب ، كتاب « طوق اليمامة » ، وهو في الوقت نفسه عبارة عن يوميات لخبرته في الحياة ،

حيث يفصح ابن حزم ، بين مواضيع شق ، عن جرح دفين في نفسه ، لم يفصح عنه قبل ذلك ، وهو حبّه لفتاة كان والده قد تبنّاها . ثم انه ظل على ولائه لقضية اشراف بني أمية ، ودولتهم في عرفه هي الدولة الشرعية الوحيدة فكان من أصلب المساعدين للأمير عبد الرحمن الخامس الذي نجح في الاستيلاء على العرش، وسمّى نفسه المستظهر ، عام ٤١٣ هـ / ١٠٢٣ م ، وغدا ابن حزم وزيراً له . ولكن لم يطل به ذلك ، للأسف ، فقد قتل المستظهر بعد شهرين من ارتقائه العرش ، في شهر شباط من السنة نفسها ، وأبعد ابن حزم عن قرطبة . عند ذلك فقد الأمل في كل محاولة لبعث الدولة الأموية . فأعرض عن السياسة وامورها نهائياً ، وانصرف بكليته الى العلم . وقد توفي ابن حزم عام ٤٥٤ هـ / ١٠٦٣ م .

٢ – يعدّ ابن حزم ، في كتابه «طوق اليمامة» في عداد أتباع الافلاطونية في الاسلام ؛ وقد اشتهر ، ممن سبقوه الى ذلك ، محمد بن داوود الأصفهاني (المتوفي عام ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م) والذي أشرنا أعلاه (الفصل السادس ، ٦) الى مؤلّفه القيّم « كتاب الزُّهرة » . ولعل ابن حزم قد اطلع على نسخة من هذا الكتاب في مكتبة قصر « شاطبة » . وهو يستشهد باحدى الفقرات التي يشير بها ابن داوود الى « المأدبة » احدى أساطير افلاطون : « لقد اعتقد بعض اهل الفلسفة ان الله قد أعطى لكلٍّ من العقول التي خلقها شكلاً كروياً؛ ثم جعله قسمين ، ووضع كلاً منها في جسد » وأما سرّ الحب فيقوم على التقاء هذين العضوين كما كانا في الأصل كلاً واحداً . ومهما يكن من أمر ، فهناك حديث نبوي يؤكد ، بشكل واضح ، أسبقية وجود النفس . ويستند ابن حزم الى هذا الحديث ، ولكنه يفضل تأويله على نحو يتعلق باتحاد العنصر الأعلى من الانفس المنفصلة والمجزأة في هذا العالم . فالأمر عنده يتعلق بنوع من الإلفة القائمة بين الدوافع التي تحرّك هذه الانفس ، والتي تفتحت منذ كانت [الانفس] موجودة في العالم العلوي . والحب هو التقارب الدائم للصورة

[النهائية] التي تكتمل فيها الأنفس . الشبيه يسعى وراء شبيهه . والحب اتحاد روحي ، انه تذاوب الأرواح .

ان التحليل الذي يعطيه ابن حزم ، بشأن السبب الذي غالباً ما يعود اليه تفتّح الحب، يذكرنا، بشكل واضح، بمحاورة افلاطون «لو فيدر» *Le phèdre*. هذا السبب هو « صورةٌ جميلٌ » ظاهرها »؛ وذلك ان النفس جميلة، وتشتاق بشغف الى كل ما هو جميل ، وتميل نحو الأشكال الكاملة . فاذا ما رأت شكلاً من هذا النوع ، تعلقت به . وهي اذا ميّزت ، من ثمّ ، في هذا الشكل ، شيئاً من طبيعتها الخاصة ، أصابها من جرّاء ذلك تعلّق به شديد ، فوقع الحب بمعناه الحقيقي . اما اذا لم تميّز ، في ما وراء هذا الشكل ، شيئاً من طبيعتها الخاصة ، فان عاطفتها لا تذهب الى ما وراء الصورة » . وانه لمهم ان نبرز هذا التحليل عند ابن حزم ، وهو الـ « الظاهري » النزعة [في مذهبه] (أي انه يتمسك بحرفية النص الظاهر) وذلك الى جانب تأملات اخرى لديه كمثل قوله « ايها الدر المكنون ، في صورة بشرية » او « إنني أرى صورة بشرية ، فاذا أنعمت النظر ، ظهرت لي وكأنها جسم جاء من عالم الأخلاق السماوي » . اننا هنا حيال أفكار يمكن ان نعثر عليها عند بعض الباطنيين من امثال « روزبهان الشيرازي » و « ابن عربي » اولئك الذين يجهدون ان يروا كل ظاهر على انه صورة متجلّية . ان الحد الفاصل بين كل من الباطنيين والظاهريين ، هو اذن حدّ على شيء من الإبهام . وعند هؤلاء واولئك ينقلب الظاهر الى مظهر . وهذا لعمري أمر ينبغي ان لا يغرب عن البال ، عند بحثنا « للظاهرية » في إلهيّات ابن حزم .

يعود الفضل للمستعرب « أ. ر. نيكل » في كونه اول من حقق ونشر النص العربي لكتاب ابن داوود ، كما انه اول من ترجم كتاب ابن حزم الى لغة غربية (الى الانكليزية) . وثمة سؤال ذو فائدة شيّقة طرحه « نيكل » يدور حول الشبه الوثيق بين نظرية الحب عند ابن حزم وبعض الأفكار التي

تظهر في كتـــاب « العلم المرح *La gaie science* » لغليوم التاسع الأكيتاني *Guillaume IX d'Aquitaine* وعلى وجه عام ، بينه وبـــين بعض المبادىء الأساسية التي تظهر في حكايات الشعراء الفرنسيين المتجولين وأخبارهم ، حتى الحملة الصليبية التي قامت لقتال الألبيجويين *Les Albigeois* . ولا يسعنا الا ان نشير هنا الى هـــذه المشكلة ، فهي ذات مغزى بعيد المدى (جغرافيا ، وتيبولوجيا ، وروحيا) ؛ اذ ان الامر لا يتعلق فقط بقضية شكلية او مبحثية بل يتعلق ايضاً بما هو مشترك بين « الذين تآلفوا على المحبة » وبـين عقيدة الحب التي يبشر بها بعض الصوفيين . ولكن [مع ذلك] علينا ان نفرّق بعناية بين هذين الموقفين (انظر ما ورد في الفصل السادس ، ٦) . ان طريق الحب عند ابن داوود ، وهو ذو النزعة الأفلاطونية ، وعند الجاحظ ، كما هي عند اللاهوتي الحنبلي — المحدث ابن القيّم ، ليست ذات منفذ الهي ، وهي لا تبرز ولا تُشرق؛ في حين انها بالنسبة للأفلاطونية الصوفية، وروزبهان الشيرازي وابن عربي ، هي هذا البروز وهذا الشروق نفسه . ثم ان روحانية الصوفيين الذين خلفوا هؤلاء ، تتخذ طابعاً مختلفاً عن سلفهم . فالحب العذري ما هو انموذج يحاكي ، بكل بساطة ، حب الله . اذ لا مجال للانتقال ممـا هو انساني الى ما هو في جوهره الهي. انها استحالة تتولد في الحب الانساني نفسه، اذ « هو الجسر الوحيد الذي يقطع تيار التوحيد » .

اما « كتاب الاخلاق والسِّيَر » لابن حزم ، وقد نقله «أسين بلاسيوس» الى الاسبانية فهو ذو فائدة جُلـّى لقراءة الكتـــاب السابق ؛ اذ يُحكم فيه المؤلف تعريف المصطلحات التقنية التي يستعملها في تحليله لمختلف اوجه الحب. ثم إن هذا الكتاب ، ينتمي هو الآخر، من قريب او بعيد، الى «المذكرات» الشخصية ، فيذكر المؤلف فيه ملاحظاته ، وتأملاته ، وآرائه في النـــاس والحياة دون ان يكون للكتاب منهج سابق او تصميم ، وهو كتـاب يفصح بشكل مفصّل عن حياة الانسان والمجتمع الاندلسي في غضون القرن الخامس للهجرة (الحادي عشر للميلاد) .

٣ – يعرف ابن حزم ، كفقيه اسلامي ، بكتاب له بعنوان « كتاب الإبطال » (قام « غولدزيهر » بنشر قسم منه) حيث يبحث في المصادر الخمسة التي تُقر بها المدارس المختلفة لإقامة فتوى شرعية ، وهي : القياس والرأي والاستحسان ، والتقليد والتعليل . ثم انه في « كتاب المُحلّى » ينتقد مبادىء المدرسة الشافعية انتقاداً لا هوادة فيه . وعلى هذين الكتابين ، بالاضافة الى مذهبه الظاهري تقوم اسس المجادلة مع غيره من المؤلفين .

اما اهم ما عرف به اللاهوتي ابن حزم فهي رسالة له في الأديان والمدارس الفكرية (« كتاب الفِصَل والنِحَل » طبعة القاهرة ، ١٣٢١هـ / ١٩٢٣ م . وقد نقله الى الاسبانية ايضاً المستشرق « أسين بلاسيوس ») . يُعتبر هذا المؤلّف الضخم، بحق ، اول رسالة كتبت في التاريخ المقارَن للديانات ، سواء في العربية او غيرها من اللغات . يفصح فيه معلم قرطبة ، عن كل ابعاد عبقريته ومعارفه الواسعة ؛ اذ يعرض فيه ، بالاضافة الى مختلف الديانات ، مختلف مناحي الفكر الانساني تجاه الحدث الديني ، سواء المنحى الشكيّ منها ، ذلك الذي يضع القيم المقدسة جميعاً في معرض الشك ، او منحى المؤمن الساذج من افراد الطبقة الشعبية .

يقسّم ابن حزم الكائنات والمذاهب ، وفقاً لمنحاها ، الى اصناف عدة . فهناك الملحدون ، ويشتملون على الشكاك والماديين ايضاً ؛ وهناك المؤمنون ويشملون ، على السواء اولئك الذين يؤمنون بألوهية شخصية ، والذين يؤمنون بألوهية لا شخص لها ، بل هي مجرّدة ، لا علاقة لها بالانسانية اطلاقاً . فالفريق الاول يقسم الى موحدين ومشركين ؛ وبين الموحدين انفسهم ينبغي ان نميّز بين اولئك الذين لديهم كتاب أُنزل من السماء على رسول ، واولئك الذين لا كتاب لديهم . أما اهل الكتاب (راجع الفصل الاول ، ١) فهم ايضاً على نوعين مختلفين : فهناك الذين حافظوا بأمانة على النص المقدس ، دون أي تحوير او تبديل ، على مرّ العصور ؛ وهناك الذين بدّلوا فيه وحوّروا .

فمصداق حقيقة الحدث الديني يقوم اذن ، في عرف ابن حزم ، على الإقرار بوحدانية الله (التوحيد) وعلى الاحتفاظ بالنصّ المنزل ، كلاً واحداً لا يتبدل على مرّ الازمنة . وتقوم اسس الحدث الديني ، جوهرياً ، والحالة هذه ، على معنى « الالهي » والمقدس ؛ كما تتعلق صحة هذا المعنى وشرعيته بإثبات الوحدة المجردة المتعالية ؛ وهذا الاثبات بدوره يضمنه الوحي الالهي المنزل على الرسول . ومن المهم ، اذن ، لكي يحتفظ هذا الوحي بفعله المستمر ، ان يُصان نصاً وحرفاً ، من عصر الى عصر ، ذلك ان هذا النص هو العتبة عينها التي يقترب بها المؤمن من السر الالهي .

هذه هي الخطوط العريضة للعالم الديني كما يتذهنه ابن حزم ، ويشيّد ، طبقاً لذلك ، بنيانه « الظاهري » على انه الطريقة الوحيدة للحقيقة الروحية. ولدعم ما كنا قد ألمحنا اليه أعلاه بشأن هذه « الظاهرية » فاننا نذكر ان ابن عربي ، وهو احد كبار الباطنيين في كل الأزمنة ، كان هو الآخر ، اندلسياً ، وظاهري النزعة فيما يختص بالشرع .

٣ ـ ابن باجة فيلسوف سرغسطة

١ ــ هو ابو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصايغ وبابن باجة (أفامباس *Avempace* كما عرفه المدرسيون اللاتين في القرون الوسطى) . ننتقل معه ، ولو الى حين ، الى شمال شبه الجزيرة . يستوجب هذا الفيلسوف منا انتباهاً خاصاً لما كان له من عميق التفكير ، وبعيد التأثير على ابن رشد وعلى « ألبير الأكبر » ، رغم الشدائد التي اعترضت حياته القصيرة . ولد في سرغسطة في أواخر القرن الحادي عشر للميلاد (الخامس للهجرة) . ولكن « ألفونس » الاول الأرغوني *d'Aragon* احتل سرغسطه عام ١١١٨ م / ٥١٢ ﻫ ، لذلك نجد ابن باجة ، في السنة نفسها ، يلتجيء الى أشبيلية ، حيث يتعاطى الطب،

ثم ينتقل الى غرناطة ؛ ثم انتقل بعد ذلك الى مراكش حيث كانت له حظوة في بلاط « فاس » حتى انه توصل الى منصب الوزير . ويقـــال انه في عام ١١٣٨ م / ٥٣٣ ﻫ ، قرر أطبـاء « فاس » ان يتخلصوا من منافسهم الشاب هذا ، بواسطة السمّ . وقد كتب احد تلامذة ابن باجة ، وهو ابو الحسين علي الغرناطي ، في مقدمة المصنف الذي جمع به رسائل معلمه ، ان هذا الاخير ، كان اول من جعل تعليم الفلاسفة الشرقيين في الاسلام ، يُينِـع ويعطي ثمـاره الحقة في اسبانيا . ولكننا ، اذا ما فكرنا بابن مسرّة ، وبما كان من أمره في هذا المجال، لوجدنا في هذا المديح بعض المغالاة . أضف الى ذلك ان الفيلسوف اليهودي « سلمون بن غبيرول » (افيسبرون) قـد سبقه الى ذلك ، ولكن كتاباته بقيت مجهولة عند الفلاسفة الاسلاميين .

٢ — يُذكر ان لابن باجه عدة شروحات لمؤلفات ارسطو (في الطبيعة ، وعلم الآثار العُلوية ، وكتاب « التوالد » ، وتاريخ الحيوان) . اما كتاباته الفلسفية المهمة فلم ينهِ تأليفها . ويشير ابن طفيل الى ذلك (الفصل الخامس ، ٥) في معرض إشادته بعمق تفكير الرجل ، والتأسف على حظه العـــاثر . تتضمن كتاباته هــذه ، رسائل مختلفة في المنطق ، رسالة في النفس ، ورسالة في اتصال عقل الانسان بالعقل الفعال ، وهي مسألة يعود اليهـــا ابن باجه في « رسالة الوداع » (التي خصّ بهـا احد الشبان من تلاميذه ، ليلة احدى أسفاره) . وأخيراً هناك الرسالة التي تُعزى اليها شهرة ابن باجه وعنوانها : « تدبير المتوحد » . كان ابن باجه ، على غرار الفـارابي ، المشرقي المتأمل ، المحِب للعزلة ، ميّالاً الى تذوّق الموسيقى ، وكان يجيـد العزف على المزهر . [وعلى اي حال] فقد كان لدى ابن باجه كامل الاستعداد للتأثر بالفـارابي ، لما بينهما من تلاؤم .

ويشار كذلك الى معـارفه الواسعة في الطب ، والرياضيات وعلم الفلك . وكان من امر ميله الى علم الفلك انه وجد نفسه على نزاع من نظريات «بطليموس»

واننا لنذكّر بنوع المسألة المطروحة التي ألمعنا اليها أعلاه في معرض الكلام على ابن الهيثم (انظر الفصل الرابع ، ٨) . فطالما انه يُنظر الى الافلاك السماوية على انها اعتبار رياضي تجريدي *Fictions mathématiques* ، يستعملها الهندسيون لحساب حركات الكواكب ، فلا مجال لتدخل الفلاسفة في الامر . اما في حال اعتبار هذه الافلاك اجساماً محسوسة ، صلبة او سائلة ، فان الفرضيات يجب ان تتفق وقوانين علم الطبيعة السماوي . ولكن الطبيعيات السماوية ، التي اتبعت عادة ، كانت طبيعيات ارسطو . وهي تقتضي القول بأفلاك متغالفة ، موحّدة المركز ، ويمثل مركز العالم مركزاً لحركتها الدائرية ، وهذا ما يستبعد فكرة القول بالـ *Epicycle* (١) او بأفلاك مختلفة المراكز *Excentrique* ؛ ولقد ساهم اكثر فلاسفة اسبانيا الاسلاميين شهرة ، نعني ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، طيلة القرن الثاني عشر ، في محاربة نظام « بطليموس » في الفلك ، حتى انتهى ذلك الى إقامة نظام « البطروجي » (« البتراجيوس » عند اللاتين) . وكان لهذا النظام ، حتى القرن السادس عشر ، أتباع يدافعون عنه ، ويردون على نظام « بطليموس ». ويعود الفضل الى الفيلسوف اليهودي الكبير « موسى بن ميمون » (المتوفي عام ١٢٠٤ م) في التعرّف الى مضمون رسالة في علم الفلك من تأليف ابن باجة . واذا ما سلّمنا بالاسباب السديدة ، طبعاً ، التي حدّدت من أجلها قوانين الحركة في الارسطاطالية ، فان ابن باجة يتخذ من اجل هذه الاسباب إياها موقفاً معارضاً لنظرية الـ *Epicycle* فيعرض [والحالة هذه] فرضياته الخاصة . وكان لهذه الفرضيات تأثير على ابن طفيل ، بمقدار ما اهتم هذا الاخير ، بشهادة ابن رشد ، والبطروجي نفسه ، بعلم الفلك .

في واقع الامر ، وقد أشرنا الى ذلك اعلاه (الفصل الرابع ، ٨) ، ان

(١) يقصد بالـ *Epicycle* : الدائرة التي يقطعها في دورانه ، كوكب من الكواكب ، في الحين الذي يقطع فيه مركز هذه الدائرة ، بدوره ، دائرة اخرى .

القضية تتعلق بـ « صورة للعالم *Imago Mundi* » ناجمة عن تعقل قبليّ للكون اكثر مما هي ناجمة عن مقتضيات تجريبية. كما ان هذا التعقل يؤلف كلاً واحداً مع مجمل تصورات الفيلسوف وإدراكاته العقلية ، ويساعد على تعيين مكانه ورتبته في عداد فلاسفة الاسلام . هذه المكانة يوضحها ابن باجة بنفسه عندما يعلن عن موقفه تجاه الغزالي (انظر الفصل الخامس ، ٧) . ففي نظر ابن باجة ان أبا حامد قد بالغ في تبسيط المشكلة بإثباته ان التبصر في العالم الروحي ، ذلك التبصر الذي يهبه الاشراق الالهي ، ُيقيّض له ، في حالة الوحدة ، إلتذاذاً تامّاً . ذلك ان تصوف الغزالي ، ذلك التصوف الديني الجوهر ، هو في الواقع ، غريب على ابن باجة. فتبصّر فيلسوفنا يرمي الى أمر اكثر تجرداً ، بل من الصواب ان نقول ان ابن باجة ، بتأثيره على ابن رشد ، قد وسم الفلسفة في اسبانيا بوسم جعل اتجاهها يبتعد كل البعد عن فكر الغزالي . ان جهد المعرفة التأملية هو وحده الجهد القادر على ان يقود الانسان الى معرفة نفسه ومعرفة العقل الفعال ؛ وان الألفاظ التي يفضّل ابن باجة استعمالها ، من مثل لفظة « المتوحد » و « الغريب » ما هي الا كلمة أنموذجية للغنوص الصوفي في الاسلام . وهكذا يتسنى لنا ، من الأولى ، ان نقول ، اننا إزاء انموذج واحد من الرجال الروحيين ، قد تحقق في فردين يختلف لديهما تعقّل الغرض المشترك ، كما يختلف بالتالي اختيار الطرائق التي تؤدي الى هذا الغرض. كانت احدى هذه الطرائق ، في اسبانيا ، طريقة ابن مسرة ، وسوف يتّبع ابن عربي نهجها ؛ وكانت الاخرى طريقة ابن باجة ، وسوف يقتفي ابن رشد أثرها .

٣ — كان للمستشرق « س . مونك » فيما مضى ، دراسة وافية حول الكتاب الاكبر لابن باجة ، لكن النسخة الأصلية من هذه الدراسة بقيت ناقصة ، ولم يكتشفها ، حديثاً ، الا المستشرق « أسين بلاسيوس » . وكان الفيلسوف اليهودي « موسى النربوني » (عاش في القرن الرابع عشر للميلاد) قد قام بدراسة لها هو الآخر وأتى على ذكرها مراراً ، في شرح له ، بالعبرية ،

لرسالة حي بن يقظان لابن طفيل . ولا يمكننا ان نستخلص هنا ، من الفصول الستة عشرة الباقية من هذا المؤلف – وهي بالفعل ذات كثافة نادرة الوجود – الا بعض المواضيع الأساسية . اما الفكرة الرائدة لهـذا المؤلف فيمكن وصفها بأنها دليل *Itinérarium* يقود الانسان – الفكر الى الالتقاء مع العقل الفعال .

يفصح المؤلف في بادىء الامر عما يعنيه بالكلمتين اللتين يتألف منهما عنوان الكتاب : « تدبير المتوحد » ، فالكلام على التدبير يُقصد منه عدة أعمال منسقة وفق تصميم بعينه ، وتهدف نحو كمال منشود . اذ ان تدبير الاعمال ، الذي يقتضي التفكير والرويّة ، لا يكون الا عند الانسان وحده . وعلى تدبير المتوحد ان يكون صورة للتدبير السياسي في الحكومة الكاملة او الحكومة الفاضلة . ويُستشف من هذا الكلام ، علاوة على تأثير الفارابي ، التوافق بين ابن باجة وأبي البركات البغدادي . وتجدر الاشارة الى ان هـذه الحكومة الفاضلة ما كانت في ذهن الفيلسوف فكرة قبلية ، كما انها لم تكن نتيجة محاولة لقلب نظام الحكم . فهي لا يمكن ان تنتج الا عن إصلاح للأخلاق والعادات قبل كل شيء ، وهذا الاصلاح يتجاوز ، بالشيء الكثير ، نطاق المجتمع ؛ انه يبتدىء ، حقاً ، منـذ البداية ويسعى ، قبل اي شيء ، ان يحقق الوجود الانساني على أتمّه في كل فرد من الأفراد ، ان يحقق وجود المتوحد ، ذلك ان المتوحدين ، بالمعنى الذي يقصده ابن باجة ، هم وحدهم المتكافلون المتضامنون .

هؤلاء المتوحدون هم رجال توصلوا الى الاتصال بالعقل الفعال ، وبذلك يمكن لهم ان يؤلفوا مجتمعاً فاضلاً حيث لا يحتاجون الى أطباء لأنهم لا يغتذون الا بمقدار ؛ ولا لقضاة ، لأنهم بلغوا أعلى درجات الكمال التي يمكن لانسان ان يبلغها . اما في الوقت الراهن ، فعلى المتوحدين ، في كل الحكومات غير الكاملة ، التي يعيشون فيها ، ان يكونوا نواة للمدينة الفاضلة ، وليس لهم من

طبيب سوى الله ، ان يكونوا تلك « النبتات » التي عليها ان تغذّي وتنمّي « التدبير » الذي يبشر به الفيلسوف ابن باجة ، على انـــه الرائد الى غبطة المتوحد . هـذه الكلمة اذن [المتوحد] تطلق على الفرد المنعزل ، كما تطلق على مجموعة أفراد دفعة واحدة . اذ ، طالما ان الجماعة لم تأخذ بعادات هؤلاء المتوحدين ولم تتبع تقـاليدهم ، فان هؤلاء ، كما يسميهم ابن باجة نقـــلاً عن الفارابي والمتصوفين ، يظلون رجالاً « غرباء » في عائلاتهم ومجتمعهم ، وذلك لأنهم مواطنو الحكومة الكاملة ، الذين تدفعهم جرأتهم الروحيـة الى استباق حدوثها . اما كلمة « الغريب » فهي من أصل غنوصي قديم ، اجتـــازت أحاديث الأئمة عند الشيعة ، وكثر ورودها في كتـاب السهروردي « رسالة الغربة المشرقية » ، ثم ها هي ، تفضي لنـا ، مع ابن باجة ، ان الفلسفة في الاسلام لا تنفصل عن الغنوصية الا بصعوبة .

٤ – لإيضاح مـا يرتكز اليه تدبير المتوحدين هؤلاء ، يجب أولاً تصنيف الاعمال الانسانية بالنسبة « للصور الروحانية » التي ترمي اليهـــا ، ومن ثمّ تعيين « الغـايات القصوى » ، لهـذه الاعمال ، كل بمفردها ، بالنسبة للصور الروحانية التي ترمي اليها . من هنـا ان ابن باجه يتوسع في شرح نظرية له عن « الصور الروحانية » وهي نظرية من الدقة التأملية بمكان ، لا يمكننـا الاشارة لها هنا الا عرضاً . فهي ، اذا مـــا توخينا إيجاز القول ، تميّز بين « الصور المعقولة » التي عليها ان تجرّد من المادة ، وبين « الصورة المعقولة » المفارقة ، في جوهرها ، للمادة ، والتي تدرك دون ان يوجب إدراكها تجريداً من مادة . وان تدبير المتوحد ، ليقوده الى إدراك النوع الاول من هـــذه الصور ، في حالة وفي ظروف ، تعود في نهاية أمرها ، الى استنشاء حالة النوع الثاني وظروفه .

اما الصور التي عليها ان تجرّد من المادة [لتصبح مدركة] فهي ما يدعى بالمعقولات الهيولانية . فهي ليست في عقـــل الانسان الهيولاني الا بالقوة .

والعقل الفعال هو الذي ينقلها الى الفعل . فاذا ما غدت بالفعل، أدركت على تمام شمولها اي على نحو العلاقة الشاملة التي يقيمها الجوهر [الواحد] مع الأفراد المادية [المتعددة] التي تمثله . ولكن الهدف النهـائي للمتوحد لا يستند الى الهيولى ولا يتعلق بها . ولذلك وجب ان تضمحل هذه العلاقة الشاملة نفسها ، في نهاية الأمر ، وان يدرك المتوحدُ الصورَ في ذاتها دون الحاجة الى حلولها في مادة ، او تجريدها منهـا . فعقله يدرك ، على نحو ما ، مُثُلَ المُثُلِ ، وجواهرَ الجواهرِ ، فيفهم فيها جوهر الانسان على حقيقته ، وبذلك يتوصل الانسان الى فهم كنه ذاته ، بأنه كائن – عقل. ذلك ان الصور وقد أصبحت معقولات بالفعل ، تغدو ، اذن ، هي نفسها عقلاً بالفعل وهذا ما يعنيه هنـا لفظ « العقل المستفاد » او العقل المنبثق عن العقل الفعال . وهـــذه الصور كتلك المعقولات لا علاقة لها بالهيولى اذ ان العقل بالفعل ، هو نفسه ، قوام العقل المستفاد .

وبعبـارة اخرى ، عندما تجرّد المعقولات بالقوة من الهيولى ، فتصبح ، عند ذلك ، موضوعات للتفكير ، يصبح وجودها ، في هـذا الآن بالذات ، وجودَ صُوَر لم تعد مطلقاً في مادة . فهي عقل مستفاد ، في حال كونهـا معقولات بالفعل ، وهذا بدوره صورة [روحانية] للعقل بالفعل . يمكننـا الآن ان نفهم ، كيف ان صور الكائنات ، وقد غدت معقولات بالفعل ، هي الحد الأسمى لتلك الكائنات ، وبهذا المعنى، هي نفسها كائنات . وإننا نسلّم مع الفارابي ؛ أن الأشياء المدرَكة ، في حال كونها قـــد أصبحت معقولات بالفعل ، أي عقل بالفعل ، تفكر بدورها ، هي الاخرى ، كعقل بالفعل .

إن هدف المتوحد يرتسم بوضوح . انه التوصل الى توليد هذه العملية التي لم تعد تقتضي تجريد الصور من قوام بعينـه (*Substrat*) أي من الهيولى . « عندما يكون العقل عقلاً بالفعل ، بالنسبة لكافة الأشياء المعقولة بالفعـل ، فهو لا يعقـــل من الموجودات إلا نفسه ولكنه يعقل نفسه دون اللجوء الى

التجريد » (أي دون الحاجة الى تجريد الصور من المادة . ويحسن مقابلة هذه النظرية بكاملها مع نظرية المعرفة الوجاديّة *Connaissance présentielle* عند الاشراقيين (انظر الفصل السابع) .

٥ – يبقى لنا كلمة أخيرة نقولها . « هناك كائنات هي صور محضة بدون مادة ، صور ما كانت ابداً في مادة » من هنا ، ليس على هـذه الكائنات ان تصير او تتبدل ، عندما نعقلها ، ولكنها تبقى ، كما كانت قبل ان يعقلها هذا العقل ، أشياء معقولة بحتة ، دون ان تجرّد من مادة. فالعقل، في حال كونه عقلاً بالفعل ، يجد هذه الكائنات نفسها، مفارقة لكل مادة وموجودة بالفعل. فيعقلها كما توجد في ذاتها ، أي كأشياء فكرية ، لا مادية ؛ ووجودها لا يطرأ عليه أي تحول او تبدّل . وجب اذن ان نقول ما يلي : كما ان العقل المستفاد هو صورة للعقل بالفعل ، كذلك تصبح هذه الصور المعقولة صوراً للعقـــل المستفاد ، وهذا بنفسه ، هو ، بدوره ، قوام لهـذه الصور كما انه ، ايضاً ، صورة للعقل بالفعل ، الذي هو قوام للعقل المستفاد .

والآن ، ان كلاً من الصور التي توجـد ، اليوم ، حالـّة بشكل محسوس *In concreto* في مادتها ، توجد في العقل الفعال ، ومن اجل هذا العقل، كصورة وحيدة مفارقة ، لا في مادة ، دون ان يتوجب ، بالطبع ، تجريدها بهـذا العقل [الفعال] من مادتها ، كل بمفردها ؛ ولكن كما هي الحال عند العقـــل بالفعل . وهذا ما يفسر كون الانسان ، من حيث ما يكون جوهره كانسان، اقرب الكائنات الى العقل الفعال ؛ ذلك ان العقل المستفاد ، كما رأينا ، قادر بمجرّده ، على حركة العقل بالفعل ، اياها ، لكي يتعقل ذاته ؛ واذن ، تتفتح القوة المدركة الحقيقية ، أعني تعقل الكائن ، الذي هو في عين جوهره ، عقلٌ بالفعـــل ، دون ان يكون هناك حاجة ، لا آناً ولا آنفاً ، الى شيء آخر يخرجه من حالة القوة [الى حالة الفعل] . ولنا في هذا القول نفسه ما يحدّد

العقل الفعال المفارق كقوة فاعلة ، وأبداً في تعقل دائم لنفسه وهذا هو حدّ الحركات جميعاً .

ربما تكفي هــذه الخلاصة الموجزة لاستكشاف مقاصد ابن باجة وعمق تفكيره . واذا ما رجعنا الى ما ذكر هنا حول العقل الفعال كروح قدس ، في معرض كلامنا على الفلسفة النبوية، والسينوية والسهروردي ، لأمكننا القول ان ابن باجة يتميز بدقته الرائعة ، من بين كل الفلاسفة الذين حاولوا مثله ، في في الاسلام ، ان يضعوا تخطيطاً لما يمكن تسميته بـ « ظاهراتيــة » الفكر *Phénoménologie de l'esprit* . إن مؤلـّف ابن باجة هذا ، لم يكتمل ، فهو يتوقف عند الفصل السادس عشر . ولم يكن من العبث، ان يجد فيه ابن رشد بعض الغموض والابهام ؛ وإننا لن ندري ابـداً ، كيف استنتج ابن باجة من هذا الفصل الزاخر رسالته في « تدبير المتوحد » .

٤ ـ « ابن السيّد » فيلسوف « بطليوس »

١ ــ أعاد المستشرق « أسين بلاسيوس » اكتشاف هذا الفيلسوف المعاصر لابن باجه ، بعد ان ظل يعتبر في عداد النحاة واللغويين، زمناً طويلاً، بسبب هفوة وقع بها مؤرخو السير . قضى حياته في تلك الفترة الحرجة الواقعة بين حكم صغار الدويلات المحلية وغزو المرابطين. ولد في « بطليوس » عام ٤٤٤هـ/١٠٥٢ م (في استرامادورا « *Estremadure* ومنها لقبه البطليوسي أي من بطليوس) . اضطر ابن السيّد نظراً لتلك الأوضاع ان يلتجيء الى فلنسيا ، ثم الى « ألبرّسينه » حيث قام بأعباء امانة السر في بلاط الأمير « عبد الملك ابن رزن » (١٠٨٥ – ١١٠٢) ثم انتقل الى طليطلة حيث مكث عدة سنوات . وقد أقام ، كذلك ، زماناً في سرغسطه اذ كان له مع ابن باجه عدة مناقشات حول مواضيع نحوية جدلية جمعها وراجعها في كتاب له بعنوان

« كتاب المسائل » . ولكنه فرّ ، كابن باجه ، عام ١١١٨ عندما احتل المسيحيون تلك المدينة . توفي عام ٥٢١ هـ / ١١٢٧ م بعد ان كرّس السنوات الأخيرة من حياته لتأليف كتبه وتوجيه تلاميذه .

من بين كتبه الأحد عشرة التي أشار اليها « أسين بلاسيوس » ، لن نشدّد الكلام إلا على الاخير منها وهو « كتاب الدوائر » ، الذي يؤهّل مؤلفه للدخول في مصافّ الفلاسفة . ظل هذا الكتاب مجهولاً مدة طويلة ، إلا من بعض الفلاسفة اليهود . ذلك ان الفيلسوف اليهودي الشهير «موسى بن تيبون» (١٢٤٠ — ١٢٨٣) كان قد نقله الى العبرية ، وهي بادرة تعرب عن الاعجاب الذي يتناول به [الفيلسوف اليهودي] كتاب ابن السيّد . ويمكن القول ان هذا الكتاب يعكس بشكل مدهش حالة المعارف والمشاكل الفلسفية في اسبانيا الاسلامية ، في الوقت نفسه الذي كان ابن باجه ينصرف ، في أثناء ذلك ، الى تأليف كتبه ؛ وقبل ان يشرع ابن طفيل وابن رشد بتأليف كتبهما ، بسنوات عديدة . [نقول] قبل هؤلاء ، كان ابن السيّد قد توصل ، في « كتاب المسائل » الى اتخاذ موقف خاص من الامور التي كانت تحدث ، عندما كان الدين والفلسفة ، باستثناء الباطنية (كباطنية « ألميرية » مثلاً) يكرّسان وقوفهما وجهاً لوجه .

فالدين والفلسفة ، في رأي فيلسوفنا ، لا يختلفان لا من حيث الموضوع ولا من حيث غاية المذهب التي يختص بها كل منهما . فهما يبحثان ويعلّمان حقيقة واحدة بطرق مختلفة ، ويخاطب كل منهما ملكات مختلفة عند الانسان .

٢ — يعرض ابن السيد لهذه الفلسفة في « كتاب الدوائر » . ولا جرم فانها فلسفة فيضية ، ولكنها على خلاف فلسفة اتباع ابن سينا لا تكتفي باستنشاء تراتب الأقانيم الأفلوطينية كمبادىء اولى ، بل ان تنظم هذا التراتب وفقاً لبراهين رياضية ، وهذا ما يعطي للنظام برمّته ، كما أظهر ذلك «آسين» سمة فيثاغورية محدثة . فالأعداد رموز الكون ، وان نسّق دوام الأشياء يجد

إيضاحه التكويني في العدد العَشري، جوهر كل عدد . فالواحد يدخل في تركيب الكائنات اجمع، وهو جوهرها الحقيقي وغايتها المنشودة . ان تأثير اخوان الصفا، في هذا المجال، لا شك فيه، وقد انتشرت كتابات الأخوان في الاندلس منذ أكثر من قرن. هذا، ويبدو ان ابن السيد يجاهر كالاسماعيلية، بميله نحو الرسوم البيانيّة (*Les diagrammes*) .

دوائر ثلاث ترمز الى حقب الفيض الثلاث :

١ — دائرة العقول العشر، او الصور المحضة، الخالية من المادة، وعاشرها العقل الفعال . ٢ — دائرة الانفس العشرة، تسعة منها للأفلاك السماوية، تتبعها النفس الكلية، وهي فيض مباشر عن العقل الفعال . ٣ — دائرة الكائنات المادية العشرة (الصورة، المادة الجسدية، العناصر الاربعة، العوالم الطبيعية الثلاثة، الانسان) ويحتل المرتبة العاشرة، اذن، في كل من هذه الدوائر، على التوالي، العقل الفعال، والنفس الكلية، والانسان . وعنوان الفصل الاول من هذا الكتاب هو: في تفسير مبدأ الفلاسفة القائل ان الترتيب الذي تنبثق الكائنات، بموجبه، عن السبب الأول، يشبه دائرة وهمية تكون نقطة عودتها الى مبدئها على صورة الانسان .

٥ - ابن طفيل فيلسوف قادس

١ — لقد مرّ ذكر هذا الفيلسوف اعلاه (الفصل الثامن، ٣) في معرض الحديث عن موقف المشائين وحملتهم على علم بطليموس في الفلك . وقد اعترف ابن رشد والبطروجي بجدارة ابن طفيل [في هذا الموضوع] . ولد ابو بكر محمد بن عبد الملك ابن طفيل في قادس (وادي آش) من اقليم غرناطة في أوائل القرن الثاني عشر للميلاد . كان كزملائه جميعاً، عالماً واسع الاطلاع، طبيباً ورياضياً ومنجماً وفيلسوفاً وشاعراً، عمل كاتباً لحاكم غرناطة ثم انتقل

الى مراكش حيث كان صديقاً حميماً ثم وزيراً وطبيباً لأبي يعقوب يوسف ثاني الخلفاء الموحدين (١١٦٣ — ١١٨٤) ، ولا نعرف عنه من التفاصيل الاخرى الا الشيء القليل . الا أننا نعلم انه عهد الى صديقه ابن رشد ، بناءً على رغبة الخليفة ، بشرح كتب ارسطو ، وقد ترك ابن رشد رسالة يصف فيها مقابلته الاولى للخليفة . وقد توفي ابن طفيل في مراكش عام ٥٨٠ هـ / ١١٨٥ م .

لم يتعرّف المدرسيون اللاتين على ابن طفيل ، وقد عُرف عندهم باسم *Abûbacer* (وهو تحريف لاسمه « ابو بكر »)، الا من خلال نقد ابن رشد له (كتاب في النفس ، ٥) حيث يأخذ ابن رشد على ابن طفيل توحيده بين العقل الممكن عند الانسان والقوة المخيّلة . فلقد نادى ابن طفيل ان القوة المخيّلة بوسعها ، اذا ما تمرّست بإحكام ، ان تتقبل المعقولات، دون ان يكون ثمة حاجة الى افتراض عقل آخر غيرها. ومن المؤسف ان يضيع هذا الكتاب، وهو الذي كان بوسعه ، لا ان يساعدنا فقط على فهم مقاصد « قصته الفلسفية» بل ان يهيىء لنا المجال لإنشاء بعض المقارنات المفيدة مع نظرية المخيّلة التي طالما توسّع في شرحها المفكرون في المشرق الاسلامي .

٢ — ولكن الفضل في شهرة ابن طفيل يعود لتلك « القصة الفلسفية » وعنوانها « حي بن يقظان » التي بقيت مجهولة لدى المدرسيّين اللاتين . تُرجم هذا الكتاب الى لغات عديدة (نقله « موسى النربوني » الى العبرية ، أولاً ، في القرن الرابع عشر ، كما نقله « أ . بوكوك » الى اللاتينية في القرن السابع عشر بعنوان *Philosofus autodidactus*) . ان الحياة التأملية، عند فلاسفتنا [الاسبانيين] جميعاً — كما استطعنا ان نلاحظ ذلك — تنتظم كلها في عقد ذلك الكائن الروحي الذي هو العقل الفعال ، أي الملاك العاشر في التراتب الروحي الاول ، والروح القدس في الفلسفة النبوية . ولكنهم عاشوا نظرية العقل الفعال هذه بعمق يذهب الى حدود « السر » *Transconscience* عندهم، لا فقط الى حدود اللاوعي *Inconscience* ، مما جعل هذه النظرية تتفتح لديهم

بشكل عمل مسرحي دراماتي *Dramaturgie* أشخاصه رموز الفيلسوف عينها في مسيره على الطريق الذي يؤدي به الى هـذا العقل الفعال . هكذا كان من أمر ابن سينا (الفصل الخامس ، ٤) ، وهكذا كان من أمر السهروردي (الفصل السابع ، ٤) . وكان ابن طفيل معاصراً للسهروردي ، وإن غرض كل منهما يطابق الآخر مطابقة عجيبة . فالسهروردي من جهة ، يستمدّ إلهام أقاصيصه الرمزية من تجربة تقوده الى تحقيق تلك « الفلسفة المشرقية » التي لم يتوصل ابن سينا ، في رأيه ، اليها . وابن طفيل ، من جهة اخرى ، يرجع ، في تمهيده لقصته الفلسفية ، الى الفلسفة المشرقية والى أقاصيص ابن سينا : ذلك انه يدرك أنّ البحث عن الاولى ، كما هي عليه في نصوص ابن سينا ، يجب ان يكون في مضمون هـذه الأقاصيص . هناك مبدأ بعينه مشترك بين هذين الفيلسوفين ولكن كلا منهما يعالجه متّبعاً إلهام براعته الخاصة .

ان ما يدين به ابن طفيل لابن سينا ، هو في الأساس ، أسماء الاشخاص، نعني أشخاص المسرحية ، فهناك قصة لابن سينا بعنوان حي بن يقظان وإننا لنشير هنا ، للتذكير فقط ، الى فرضية سرعان ما بَطُل الأخذ بها ، وهي ان بعض البحّاثة وقد ضللتهم هفوة وقع بها ابن خلدون ، قالوا بوجود قصة ثالثة تحمل العنوان نفسه ، الى جانب قصة ابن سينا التي كانت مثالاً احتذى ابن طفيل حـذوه . لا . ان التراث الايراني الذي يعود الى المحيط اياه الذي عاش فيه ابن سينا ، كما نعرفه ، هو الذي يرجع اليه ابن طفيل . إلا ان حي ابن يقظان ، عند ابن طفيل ، لا يمثّل العقل الفعال ، بل يمثل « المتوحد » كما دار في خلد ابن باجة ، الذي يذهب بهذه الفكرة الى حدّها الاقصى . ان قصة ابن طفيل عمل شخصي اصيل ؛ وليس توسيعاً بسيطاً ، على الاطلاق ، لقصة ابن سينا .

أما اسما الشخصين الآخرين فناشىء عن قصة ابن سينا « سلامان وأبسال » وقد ظهرت ، من جهة ، قصة « هرمسية » بهذا العنوان نقلت عن اليونانية : وهي الترجمة التي توسّع بها الشاعر «جامي» (المتوفي عام ٨٩٨ هـ / ١٤٩٢ م)

في ملحمة صوفية طويلة كتبها بالفارسية . كما ظهرت ، من ناحية اخرى ، قصة ابن سينا التي لا نعرفها إلا من خلال النصوص ، والخلاصة التي أوجزها بها نصير الدين الطوسي (المتوفي عام ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م) . واننا نعرف ايضاً، كما يقول ابن سينا بالحرف الواحد « ان سلامان يمثلك انت [أيها القارىء] في حين ان « ابسال » يمثل ما توصلت اليه من المعارف الصوفية » . او كما يفسّر نصير الطوسي ذلك بقوله أنهما وجها النفس : سلامان هو العقل العملي ، وابسال العقل التأملي . ولسوف نرى ان ابن طفيل ، من جهته ، قد قصد هذا المعنى الأخير بالذات .

٣ – تدور حوادث قصة ابن طفيل الفلسفية ، على العموم ، في جزيرتين. يعيش على احدى هاتين الجزيرتين مجتمع انساني له شرائعه وتقاليده الخاصة ؛ وعلى الأخري يعيش رجل « متوحد » ، بلغ من الكمال الروحي أقصى درجاته ، بعيداً عن كل محيط اجتماعي ، ودون ان يكون له معلم بشري يمدّ له يد العون . فالرجال الذين يؤلفون مجتمع الجزيرة الاولى ، يتّبعون ، مكرهين ، قانوناً يضاف على ذواتهم من خارج ، وعقيدة دينية ، تنحصر طريقة تعبيرها في مستوى العالم المحسوس. الا ان رجلين يمتازان من بينهم هما « سلامان » و « أبسال » (جرياً على مضمون معظم المخطوطات ، ومن بينها مخطوطة ابن طفيل نفسه ، وجدنا انه من الاولى ان يقال « أبسال » لا « آسال ») . نقول ان هذين الرجلين يسموان في وجدانهما الى مقام رفيع . فتكيّف سلامان ، وهو ذو الفكر العملي ، الاجتماعي ، حسب مقتضيات العقيدة الشعبية ، وتدبّر أمره في ادارة شؤون العامة . أما أبسال ، وهو ذو طبع تأمليّ صوفي ، فانه لم يستطع ان يتكيّف [حسب مقتضيات الشريعة] (ونجد هنا ما يذكّر بقصة ابن سينا) . واذ وجد أبسال نفسه معزولاً في بلده ، قرّر ان يهاجر الى الجزيرة المقابلة ، وهي في اعتقاده خالية من البشر، علّه يتمكن من الانصراف الى حياة التأمل والرياضة الروحية .

في الواقع ان هذه الجزيرة كان يسكنها « متوحد » يدعى حي بن يقظان. ان ظهور « حي » في هـــذه الجزيرة سر عجيب . فاما ان يكون بالتوالد الذاتي من مادة قد نفخ العقل الفعال فيها قوة روحية من عنده ، واما ان يكون قد أُلقيَ في اليم طفلاً ، فتقاذفه الموج الى شاطىء الجزيرة . وفي كلا الحالين فقد قامت غزالة من غزلان الجزيرة ، بالاعتناء به فأرضعته وربته ؛ وهي هنا مثالٌ حي لذلك التعاطف الذي يجمع بين المخلوقات الحية جميعاً . ثم ابتدأت بعد ذلك عملية في التعليم عجيبة ، ليس فيها معلم ظاهر ، مقسّمة الى أسابيع من السنين . وينتقل حيّ بموجبها ، كل سبع سنوات، الى درجة من المعارف أرقى وأرفع حتى يصل في النهاية الى نضج الفيلسوف الكامل . (هذا عرض للقصة ، غاية في الايجـــاز) . يصف لنا ابن طفيل كيف يكتسب « المتوحد » المبادىء الاولى في علوم الطبيعة وكيف يميّز بين الصورة والمادة، وكيف يرقى ، من ثم ، بتفكيره ، انطلاقاً من المعرفـة الحسية الى اعتـاب العالم الروحاني ؛ ويتساءل إبّان تأمله للأفلاك حول أزلية العالم ، فيهتدي الى وجوب وجود الصانع ؛ ثم يعكف الى طبيعة عقله الخاص ، وأحوال هـذا العقل ، فيتفكر به ، فيعي الجوهر الحقيقي للانسان ومعينه الذي لا ينضب؛ وما هو بالنسبة اليه مصدر الشقاء او مصدر السعادة ؛ ثم يجهـــد ، محاولاً التشبّه بالله ، ان لا يدع بقاءً الا للفكر وحده ، فيقوده ذلك ، تباعاً ، من نتيجة الى نتيجة حتى الوصول الى حالة يعجز التعبير عن وصفها ، وفي تلـك الحالة يرى التجلي الالهي الشامل . و « المتوحد » يرى الظهور الالهي متلألئاً في عقول أكثر الافلاك سموّاً ، ثم يأخذ [نوره] بالتضاؤل كلما زاد الانحدار في دركات العالم ، حتى فلـك ما دون القمر . وأخيراً يغوص « المتوحد » في أعماق نفسه فيرى عدداً من الجواهر الفردية المشابهـة لجوهره أحاط ببعضها النور والصفاء ، وغرق بعضها الآخر في بحران من الظلام والشقاء .

٤ ــ عند خروج « المتوحد » من حالة التوله في الحق هذه ، وبعد مضيّ

سبع أسابيع من السنين ، أي تسعاً وأربعين عاماً اشرف معهـا على عامه الخمسين، التقى به أبسال في الجزيرة . كان اللقاء الاول على شيء من الصعوبة، والحذر المتبادل . ولكن أبسال توصل الى اتقان لغة حيّ [1] ، وها همـا يهتديان معاً الى امر شديد الغرابة : لقـد وجـد أبسال ان كل ما تعلمه عن اصول العقيدة الدينية في جزيرة البشر ، يعرفـه حي ، الفيلسوف المتوحد ، معرفة اكثر صفاء وكمالاً وقد هداه العقل الفعّال الى ذلك . واكتشف أبسال كذلك ماهية الرمز وان العقيدة ما هي الا رمز لحقيقة روحية، لا يجد البشر اليها سبيلاً ، اللهم الا من وراء حجاب ، ذلـك ان المعاينة الجوّانية عند البشر ، عاجزة عن ذلك، سواء بسبب التفاتهم وتعلقهم بالعالم المادي المحسوس او بسبب العادات الاجتماعية .

ثم إن حياً عندما علم ان في الجزيرة المقابلة بشراً يعيشون في مهامه الجهل الروحي ، صار لديـه رغبـة شريفة في ان يذهب اليهم ويكشف لهم أسرار الحقيقة . فاستقلّ المتوحدان باخرة كانت قـد اقتربت من الشاطىء اتفاقاً ، ونزلا في الجزيرة التي كان يقطنها أبسال . فاستقبلهما اهلها ، في بادىء الأمر ، بحفـاوة وإكرام ، ولكن « المتوحدَين » بدءا يلاحظان انـه كلما تعمقا في الشرح الفلسفي ، اخذ النفور يحل محل الصداقة . ثم تحول النفور الى عداوة شديدة ، وما ذلك الا لقصور عند القوم ونقص في فطرتهم . وفي مقابل ذلك

(١) يقول الاستاذ كوربان ان أبسال توصل الى اتقان لغة حي في حين ان ابن طفيل يذكر : « ولما رأى آسال ايضاً انه لا يتكلم ، أمن من غوائله على دينه ، ورجا ان يعلمه الكلام والعـلم والدين ؛ فيكون له بذلك اعظم اجر وزلفى عند الله . فشرع آسال في تعليمه الكلام اولاً بأن كان يشير له الى اعيان الموجودات ، وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ... » .

فيكون آسال قد علم حياً الكلام ، ولم يتعلم هو لغـة حي (كما يقول الاستاذ كوربان ولسنا ندري الى أي مرجع يستند في قوله) ، (انظر رسالة « حي بن يقظان » المطبعة الكاثوليكيـة ص ٩٢) .

ادرك الصديقان ، بدورهما ، ان المجتمع البشري مستعصي الشفاء ؛ فعادا الى جزيرتيهما وعرفا عند ذلك ، بالتجربة ، ان الكمال وبالتالي السعادة ، لا يجد اليهما سبيلاً الا نفر قليل اولئك هم الذين توفرت لديهم قوة التخلي والإعراض .

٥ — اختلفت الآراء حول مغزى قصة ابن طفيل وغايته البعيدة من ورائها. ولا مجال هنا لإحصائها جميعاً ، اذ أن من خاصة الرمز ان يتضمن معيناً من المعاني لا ينضب ، ولكل قارىء ان يستخلص منه حقيقته . ومع ذلك فمن الخطأ ان يُنظر الى كتاب « حي بن يقظان » وكأنه قصة من نوع قصة « روبنسون كروزو » إذ ان كل حادث من حوادث الرواية مهما كان عرضياً وخارجياً يجب ان يؤخذ على الصعيد الروحي . فالأمر يتعلق بسيرة حياة الفيلسوف شخصياً ، وانّ ما يرمي اليه ابن طفيل يتفق مع غاية ابن سينا والفلاسفة [الذين عاشوا في اسبانيا] . ان التربية التي تقود الى وعي تام للأشياء ليست من عمل معلم بشري خارجي ، انها إشراق من العقل الفعال ، ولكن هذا العقل لا ينير نفس الفيلسوف الا اذا تخلص هذا من مجمل المطامح الدنيوية ، وعاش في خضمّ هذه الحياة الدنيا نفسها ، عيشة المتوحد كما دارت في خلد ابن باجة ، نقول عيشة المتوحد لأن المغزى الأخير من قصة ابن طفيل هو التالي : يمكن للفيلسوف ان يفهم الرجل المتدين، ولكن العكس لا يصح ؛ الرجل المتدين ، وحسب ، لا يتسنى له ان يفهم الفيلسوف .

من هنا قسّم ابن رشد الناس الى أصناف فكرية ثلاثة : (أصحاب الجدل القاطع ، وأصحاب الجدل المحتمل ، وأصحاب الموعظة) . ولكن هل تعني عودة حي بن يقظان وأبسال الى جزيرتهما ان الخلاف بين الفلسفة والعقيدة الدينية ، في الاسلام ، مستعصي الشفاء ، ولا مخرج له ؟ ربما كانت العادة ان يُنظر الى فلسفة ابن رشد على أنها الكلمة الأخيرة في الفلسفة عند الاسلام . ولكن ذلك كله ، ما هو الا قسم ضئيل في حقل الفلسفة الاسلامية . ولكي نلمّ بأطرافها جميعاً ونفهم ما سوف يكون من أمر مستقبلها ، علينا ان نرجع

الى مـــا أشرنا اليه في بداية هذا الكتاب (الفصل الثـــاني) ، نعني التشيع والفلسفة النبوية .

٦ ـ ابن رشد والرشدية

١ – يتبادر الى الذهن عند ذكر اسم « ابن رشد »، تلك الشخصية القوية، وذلك الفيلسوف الفذّ الذي سمع عنه العـالم الغربي قاطبة القليل او الكثير . ولكن المشكلة ، في هذا الأمر، هي ان النظرة الغربية لم تكن واسعة الأفق؛ وذلك ان القوم ، كما أعربنـــا عن أسفنا لذلك آنفاً ، قد درجوا على النقل والترديد بأن « ابن رشد » كان أبرز اسم ، وأبرع ممثل لما يُسمّى بـ «الفلسفة العربية » ، وان هذه الفلسفة بلغت معه ذروتها ثم انقضى أمرها عندما قضى الرجل . ولقد غرب عن بالهم ، والأمر كذلك ، ما كان يحدث في الشرق ، حيث مرّت مؤلفـات ابن رشد دون أثر ملحوظ . فلا دار في خلد « نصير الطوسي » او « مير داماد » او «هادي السبزوَري» ما تعلـّقه تواريخ الفلسفة عندنا من أهمية ومعنى على ذلك النقاش الجدلي الذي دار بين الغزالي وابن رشد. بل اننا اذا ما أوضحنا لهم ذلك ، لأثار الامر دهشتهم، كما يثير دهشة خلـَفهم اليوم .

ولد ابو الوليد محمد بن محمود المعروف بابن رشد في قرطبـة سنة ٥٢٠ ﻫ / ١١٢٦ م (وقد عُرف عند اللاتين باسم « أفرّويس ») . كان جده وأبوه من مشاهير القضاة ، تبوّأ كل منهما مركز « قاضي القضاة » ، وكان لهما شأن في ميدان السياسة ؛ كل ذلك قيّض لابن رشد ان يتلقى ثقافة كاملة في الإلهيات والفقه والشعر والطب والرياضيات والفلك والفلسفة . ثم انتقل ابو الوليد الى « مراكش » عام ٥٤٨ ﻫ / ١١٥٣ م ، وغدا في عام ٥٦٥ ﻫ / ١١٦٩ م قاضياً على أشبيلية ، وأنهى في هذه السنة نفسها «كتاب الحيوان » و « شرح أوسط لكتاب الطبيعيات » ؛ واتصفت هذه الفترة من حياته بوفرة الإنتـــاج ؛ ثم

أنهى عام ٥٧٠ هـ / ١١٧٤م « الجوامع في الخطابة » و « في ما بعد الطبيعة »، وأصابه داء خطير، ما لبث ان أبلّ منه، واضطر بحكم وظائفه ان يستأنف حلّه وترحاله، فعاد الى مراكش سنة ٥٧٤ هـ / ١١٧٨ م، وألّف في تلك السنة « مقـــالة في الجرم السماوي » ترجمت فيما بعد الى اللاتينية بعنوان *De Substantia Orbis*؛ ثم عيّنـه « ابو يعقوب يوسف »، أمير الموحدين، طبيباً خاصاً له عام ٥٧٨ هـ / ١١٩٢ م (وكان ابن طفيل قد قدّمه اليه)، ثم بوّأه مركز قاضي قرطبة. ولقـــد نعم ابن رشد بالحظوة نفسها لدى أبي يوسف يعقوب المنصور الذي خلف أبا يعقوب.

وبالرغم من ان ابن رشد كان يراعي أحكام الشريعة، في تلك الفترة، على نحوها الظاهر، فان آراءه الفلسفية ما عتّمت ان أثارت ريبة الفقهاء والقيّمين على أمور الشرع. ويظهر ان ابن رشد، وقد تقدّمت به السن، قد اعتزل الشؤون العامة لينصرف كلياً الى أعماله الفلسفية. لكن أعداءه نجحوا في النيل من مكانته في عين المنصور الذي كان قد أحاطه بوافر تقديره لدى مروره في قرطبة عام ١١٩٥ م. فبثّت العيون حول ابن رشد، وفرض عليه ان يقيم في قرية « أليسانة »، قرب قرطبة، حيث تعرّض لتعيير المحافظين وهجائهم وتهجماتهم، فقهاءاً كان هؤلاء أم رعاعاً. واذا ما ثبت ان المنصور قد استدعاه الى « مراكش »، فان ذلك لم يكن لإعادة الاعتبـار اليه؛ إذ ان فيلسوفنا مات معزولاً عن الناس، دون ان يرى الأندلس ثانية، وكان ذلك في التاسع من صفر عام ٥٩٥ هـ الموافق للعـاشر من تشرين الاول عام ١١٩٨ م وله من العمر اثنتان وسبعون عاماً. وقد نُقل رفاته من ثمّ الى قرطبة، وشهد « ابن عربي » مأتمه، وكان قد تعرّف اليه إبان شبابه، وترك في تلك المنـــاسبة كتابات شجيّة.

٢ ــ أما آثار ابي الوليد فوافرة، لا يمكننا ان نتكلم عنها هنا بالتفصيل. ترك شروحات لمعظم مؤلفات ارسطو، إذ كان يبغي من حياته كفيلسوف ان

يبعث أفكار المعلم الاول على نحوها الحقيقي الذي فهمها عليه . حتى ان لبعض مؤلفات ارسطو سلسلة من شروحات ثلاثة : أكبر وأوسط وتلخيص (١) . من هنا وصف « دانتي » لابن رشد بـ « الشارح الأكبر » . وينطلق ابن رشد ، في بعض الأحيان ، على سجيّته فيتكلم باسمه الخاص، كما في « تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس » . وفيما عدا شروحاته كتب ابن رشد عدداً آخر من المؤلفات ذات قيمة جُلّى .

نذكر منها قبل كل شيء كتاب « تهافت التهافت » وهو كتاب ضخم ردّ فيه على الانتقادات التي سعى الغزالي من ورائها للقضاء على الفلسفة ، وهو الكتاب الذي أشرنا آنفاً (الفصل الخامس، ٧) لماذا رأينا ان نترجمه بـ *Auto - destruction de l'auto destruction* . هذا الكتاب غدا سهل المنال حتى بالنسبة للفلاسفة غير الشرقيين،ويعود الفضل في ذلك الى ترجمة نقلها « سيمون فان دن برغ » وهي ترجمة غنية بالتعليقات التي توضح التفاصيل المستقاة من المراجع وما تتضمنه من ملابسات وكنايات . ويتبع ابن رشد ، في كتابه هذا ، نصوص الغزالي خطوة خطوة ، فيدحض أقواله على التوالي ؛ ويذهب في بعض الاحيان ، الى الاستشهاد بكتب اخرى من كتب الغزالي نفسه ، مبيّناً له انه يوقع نفسه في تناقض فاضح . وعلى المرء ان يكون على قسط كبير من التفاؤل حتى يتكوّن لديه ، عند قراءة هذا الكتاب ، اعتقاد بأن مواقف الفلاسفة والفقهاء الذين تعاقبوا وواجهوا نفس المشكلات ، لا تختلف فيما بينها الا من حيث التعبير ، في حين انهم متفقون جميعاً من حيث الجوهر. عدا هذا الكتاب لا يسعنا ان نشير هنا الا الى بعض المقالات في الطبيعة جمعت (في الطبعات اللاتينية) بعنوان *Sermo de substantia orbis* ، ومقالتين

(١) تقع شروح ابن رشد على ارسطو في ثلاث حلقات: أ) تفاسير او شروح كبرى (ومعظمها توجد في ترجمات لاتينية في أهم مكتبات اوروبا ، الا ان أصولها العربية مفقودة ؛ ب) جوامع او شروح وسطى ؛ ج) تلاخيص او شروح صغرى *Paraphrase* .

تدوران حول الموضوع الرئيسي الذي عالجه فلاسفتنا ، وهو اتصال العقل الفعال المفارق (أي اللامادّي) بالعقل البشري ؛ ولابن رشد كتب ثلاثة تبحث بالتوفيق بين الحكمة والشريعة .

واننا لنشير مع المستشرق «مونك» الى انه اذا كان قد وصلنا من مؤلفات ابن رشد عدد لا بأس به ، فاننا ندين بذلك الى الفلاسفة اليهود . فقد كانت المخطوطات العربية نادرة جداً ، اذ ان تكالب «الموحدين» على محاربة الفلسفة وأهلها كان من شأنه ان يحول دون تكاثر هذه المخطوطات وانتشارها. مقابل ذلك قام العلماء الحاخامون في اسبانيا المسيحية وفي بروفنسيا بجمع هذه المخطوطات، فنقلوها الى العبرية، بل انهم ذهبوا الى نقل الأصل العربي بحروف عبرية. اما «الرشدية» اللاتينية فتعود اصولها الى الترجمات اللاتينية لشروحات ابن رشد على أرسطو ، وقد قام بها « مايكل سكوت » أثناء اقامته في « باليرما » ، على الارجح ، (بين سنيّ ١٢٢٨ و ١٢٣٥) ، وذلك بصفته منجّماً في بلاط الامبراطوار « فردريك الثاني هو هانستوفن » .

٣ — أما وقد ألمحنا بايجاز الى هذه الدلالات ، فلنذكر ان الكلام عن ابن رشد ، من خلال بضعة أسطر ، امر مهيب وصعب ؛ لا سيا بعد ان اتجهت معظم آراء المؤرخين ، على ما يبدو ، الى الاعتقاد بأن الرجل انما وجد المناخ الملائم له في حقل الخلاف المستحكم بين الحكمة والشريعة. لقد جعل « رينان » من ان ابن رشد مفكراً حراً قبل ورود السمع ؛ فكانت ردّة الفعل ان ذهبت بعض الدراسات الحديثة وغير الحديثة الى اظهار ابن رشد بمظهر المدافع عن القرآن ، لا بل الى جعله لاهوتياً ، دون ان يكلّف اصحاب هذه الدراسات انفسهم ، في أغلب الأحيان ، عناء توضيح ما يعنونه ، على نحو دقيق ، بكلمة لاهوتي . ولسنا نكشف عن امر جديد اذا ما قلنا ان بعض المشكلات التي شغلت الديانة المسيحية (بعد ان طرحت هذه المشكلات على أثر نقل المؤلفات العربية الى اللاتينية) لا تحمل ، بالضرورة ، نفس المضمون

ونفس الشكل الذي تحمله في الاسلام ، وليس لها فيه ما يقابلها باحكام . فعلينا ، قبل أي شيء ، ان نحدد ، على سبيل الدقة ، الكلمة العربية التي نضعها ، في هذه الظروف الراهنة ، مقابل كلمة *Théologien* ، دون ان يغرب عن ذهننا ان وضع الفيلسوف – اللاهوتي في الاسلام يتعرّض ، في آن واحد ، لسهولات وصعوبات تختلف عن تلك التي يتعرض لها الفيلسوف – اللاهوتي في المسيحية .

ان ما قصد اليه ابن رشد ، في الواقع ، محدّدٌ بتمييزه الدقيق بين الأفكار. يكفي ان نعود الى ما ذكر في بداية دراستنا هذه ، حتى نلاحظ ان ابن رشد لم يكن ، في الاسلام ، اول من ذهب الى التأكيد بأن في كتاب الله المنزل على النبي ، معنى ظاهراً ومعنى باطناً او قل عدة معانٍ باطنة . وان ابن رشد ، شأنه في ذلك شأن جميع الباطنيين ، لعلى يقين ثابت من ان كشف المعنى الباطني لأحكام الديانة وتعاليمها ، في غير أوانه ، واطلاع الجهلة والمستضعفين عليه ، لمما يؤدي الى أسوأ المآسي النفسية والاجتماعية . على ان ابن رشد ، بالرغم من هذا التحفظ ، يعلم ان الأمر يتعلق دائماً بحقيقة واحدة بعينها ؛ تظهر على مستويات مختلفة من التأويل والادراك . واذاً ؛ لقد كان من الإفراط في الرأي ان يُنسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين ؛ وان المذهب الشهير القائل بـ « حقيقة مزدوجة » كان ، بالفعل ، من نسج الرشدية اللاتينية السياسية .

وحتى نخلط ما بين هذا المذهب وبين الباطنية عند ابن رشد ، علينا ان نتجاهل كل ما يمت بصلة الى طبيعة تلك العملية الذهنية المسماة بـ « التأويل » ؛ نعني ذلك التأويل الروحي ، الذي أشرنا اليه في مستهل هذه الدراسة على انه منهل من مناهل التأمل الفلسفي في الاسلام (انظر الفصل الاول ، ١) . فالحقيقة الباطنة والحقيقة الظاهرة ليستا ، ابداً ، حقيقتين متعارضتين . وعلى وجه أدق ، يمكننا ان نقول انه لا يمكن ان ندرس « التأويل » الذي قال به

ابن رشد، ولا ان نقيّم هذا التأويل، دون ان نعلم كيف طُبّق هذا الموضوع عند ابن سينا مثلاً ، او عند السهروردي ، او في التصوف ، او في التشيع ولا سيا لدى الاسماعيلية بنوع خاص . ثمة امور مشتركة بين كلا الفريقين ، لا شك ؛ ولكن ثمة ايضاً اختلافات جذرية في تطبيق موضوع التأويل ، وهذه الاختلافات هي بعينها ما يجعل وضع الفيلسوف ابن رشد ووضع الرشدية في الغرب مختلفاً عن وضع الباطنية في الاسلام الشرقي .

٤ – يبقى ان نعمد الى مقابلة تقنيّة مفصّلة . فهي ، فيا يتعلق بنقطة أساسية ، لا تفصح لنا عن دواعي النظام الفلكي عند ابن رشد وحسب ، بل تفصح لنا ايضاً عن نتائج هذا النظام من حيث انه ينتهي الى تقويض التراتب الثاني من « علم الملائكة *Angéologie* » السينوي ، نعني تراتب الملائكة او الأنفس السماوية . ان عالم الملائكة السماوية هذا ، او عالم الملكوت ، كان ، بالفعل ، وهذا ما يشدّد عليه كل التراث الاشراقي ، عالماً للصور المفارقة التي تدركها ، على نحو خاص ، المخيّلة النشيطة . انه العالم الذي تتحقق عن طريقه رؤى الأنبياء والمتصوفين ، كما يتحقق معنى القيامة والمعاني العديدة للوحي القرآني ، تلك المعاني التي يتشابه قسم منها مع القسم الآخر . فاذا ما اضمحلّ هذا العالم الوسيط ، فماذا يحل بالولادة الجديدة للنفس التي يرتبط فيها هذا الحادث ، لا سيا عند الاسماعيلية، بتطور النفس في ليل الرموز؟ لعل التأويل يستحيل الى عملية تقنية محضة ؟ على كل حال ، ليس من الحكمة ان نتساءل حول « عقلانية » ابن رشد، مفترضين عنده مسبقاً وجود المعطيات التي يختص بها النزاع الداخلي في الفكر المسيحي . بل من المهم ان نعود لحل هذه القضية الى النص الذي هو وحده كفيل باعطائها معناها الحقيقي .

واذ كان ابن رشد يرمي الى احياء نظام في الفلكيات يتفق مع صلب الفكر الأرسطي ، فانه اخذ على ابن سينا ، من اجل ذلك بالذات ، ترسيمته الثلاثية التي تقيم أنفساً للأفلاك بين كلٍّ من العقل المحض المفارق والفلك السماوي

(انظر الفصل الخامس ، ٤) . ان محرّك كلٍّ من هذه الأفلاك لهو فضيلة ، او طاقة متناهية ، تكتسب قوة لامتناهية من جرّاء الشوق الذي يحركها ويشدها نحو كائن ما هو بجسم ، ولا بقوة حالّة في جسم ، بل هو عقل مفارق (لا في مادة) يحرّك هذا الشوق على سبيل كونه العلّة الغائية . واذا كان بالامكان ، حسب رأي ابن رشد ، ان نطلق كلمة « نفس » على هذه الطاقة المحرّكة ، على هذا الشوق الذي هو فعل تعقّلي محض ، فما ذلك الا من قبيل المجاز ، او من باب الاشتراك في التسمية ، ليس إلا . ان ما يعلّل هذا الانتقاد ، يكمن في موقف ابن رشد الأساسي ، ذلك الموقف المعارض لمبدأ الفيض السينوي ؛ ولكل فكرة تقول بصدور العقول ، تباعاً ، عن الواحد . اذ بالرغم من كل شيء ، فهناك تقارب بين فكرة الفيض وفكرة الخلق ؛ ولكن فكرة الخلق هذه ، لا يعقل ان يأخذ بها فيلسوف مشّائي دقيق الملاحظة ؛ واذن فليس ثمة من علّة خالقة ، بالنسبة اليه .

٥ – واذا كان التراتب في نظام الفلك امراً واقعاً ، فذلك مرده الى ان محرّك كل فلك من الافلاك لا يحدوه الشوق الى العقل الخاص بسمائه وحسب ، بل انه يشتاق كذلك الى العقل الأعظم . واذن ، يمكن ان نقول عن هذا الاخير انه العلة ، لا بمعنى انه علة فيضية ، ابداً ، بل بمعنى ان « الأمر الذي يُدرَك » هو علة لمن « يُدرِكه » أي انه علة غائية . وكما ان كل جوهر عاقل او معقول ، يمكنه ان يكون ، بهذا المعنى الذي ذكرنا ، علة لعدد من الكائنات – اذ ان كلاً من هذه الكائنات يدركه على هواه – كذلك يمكن ان تكون حال المحرك الاول ؛ ذلك ان كلاً من الأفلاك ، تباعاً من سماء الى سماء ، يدركه على نحو مختلف ، أي على طريقته الخاصة . وهكذا ليس ثمة ، اذن ، من خلق ، ولا من فيض متتابع ؛ ان هو الا تزامن في بداية أزلية .

« عن الواحد لا يصدر الا الواحد » هذا المبدأ الدقيق الذي يهيمن على ترسيمة ابن سينا الأفلوطينية غدا لا طائل تحته، بعد الآن ، فقد تخطاه الفكر

الرشدي واستغنى عنه (كما قوّضته من جهة اخرى ماورائيات الأنوار ، عند السهروردي ، تلك التي أفاد منها نصير الطوسي في نفس المعنى) . كذلك يردّ ابن رشد فكرة ابن سينا التي تجعل من العقل الفعال « واهباً للصور ». ذلك ان الصور ليست بحقائق مثالية مفارقة لمادتها ؛ وليس العقل الفعال هو من يُحلّها في المادة ؛ بل ان المادة تحتوي بالقوة ، على هذه الصور التي لا يحصرها عدّ ؛ وهذه الصور حالّة بها ، كامنةٌ فيها (في هذه المرة ، يكاد يكون موقف ابن رشد على طرفي نقيض مع موقف السهروردي) .

٦ – اما وقد بطل الأخذ بمبدأ « الأنفس السماوية » (او نفس الأفلاك) فماذا سوف يكون من أمر المبدأ الذي كان مرتكزاً لعلم الإناسة عند ابن سينا : المقابلة بين انفس الأفلاك والنفس البشرية ؟ المقابلة بين علاقة النفس البشرية بالعقل الملائكي الفعال ، من جهة ، وبين علاقة كلٍّ من « أنفس الأفلاك » بالعقل الذي يحركها شوقها اليه ، من جهة اخرى ؟ وكيف تظل ممكنة ، والحالة هذه ، تلك الرحلة نحو عالم المشرق بصحبة حي بن يقظان ؟ لا بد هنا ايضاً من الرجوع الى المواقف الخيارية الأساسية . فابن رشد يوافق الاسكندر الافروديسي على القول بمبدأ العقل المفارق ؛ ولكنه يرفض ، على عكس هذا الاخير ، ان يكون العقل البشري الهيولاني مجرد قابلية ، او استعداد، يرتبط امره بأمر البنية العضوية. لهذا كان من شأن هاتين المدرستين، الرشدية والاسكندرية ، ان تتقاسما أفكار أولي الألباب في الغرب . وكان الاولى تمثل النزعة الدينية ، والثانية النزعة الملحدة . ولقد تعرّض ابن رشد ، بسبب اخذه بأولى هذين المبدأين ، الى الكثير من الشتائم (وهو الفيلسوف المشائي !) من قِبل معارضي الأفلاطونية من رجال النهضة (كـ « جورج فالّا » و « بومبونازّي ») . ولكن، في نهاية الأمر ، ألم يتابع هؤلاء الموقف المعارض الذي نادى به « دنز سكوت » برفضه ان يكون العقل الفعال جوهراً مفارقاً ، إلهياً ، خالداً بوسعه ان يتصل بنا عن طريق المخيلة ؟ وبتعبير

أشمل ، ألم يتابع هؤلاء الموقف المعارض للسينوية اللاتينية ومبدئهـا في العقل الفعـال .

ومن جهة اخرى ، فان هذا العقل البشري الذي هو بالقوة، والذي يؤكد ابن رشد ، خلافاً للاسكندر الافروديسي ، على استقلاله عن البنية العضوية ، ما هو ، مع ذلك ، بعقل الشخص الفردي . فلا يبقى لهذا الأخير ، والحالة هـذه ، الا القابليـة او الاستعداد لتقبل المعقولات ؛ وهو استعداد يضمحل باضمحلال الجسد. وبينما يذهب «الملا صدرا الشيرازي» ، مثلاً ؛ وهو السينوي الاشراقي، الى التأكيد باصرار وعنف، على ان مبدأ الفردانيّة هو في الصورة، يميل ابن رشد الى ان المادة هي عينها مبدأ الفردانيّة. وعليه فالفردي يتوحد ذاتياً مـع الفاسد ، والخلود لا يمكن ان يكون الا في نفس الجنس . كل ما يمكننا قوله ، هو ان هناك خلوداً في الفردي ، ولكنّ ما في هذا الفردي من « امكانيـة للخلود » لا تمتّ ، بكليّتها ، بصلة الا للعقل الفعال وحـــده وليس للفرد .

نعلم انه لم يبق متصوف غنوصي في الاسلام إلا وأمعن التأمل والنظر في تلك الآية القرآنية حيث قال موسى لربه « رب أرني أنظر اليك » فلم يحـظ الا بهذا الجواب : « لن تراني ، ولكن انظر الى هذا الجبل فان استقرّ مكانه فسوف تراني ؛ فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً » (سورة الأعراف ، آية ١٣٩) . وما من تأويل ، لهذه الآية ، أبلغ من تأويل ابن رشد ، ذلك التأويل الذي استخلصه « موسى النربوني » (عند شرحه للنص العبري من كتاب ابن رشد حول امكانية الاتصال بالعقل الفعال) : العقـل الذي بالقوة عند الانسان لا إمكانية لديه ، بالأصل ، على ادراك العقل الفعال؛ بل عليه ان يصبح عقلاً بالفعل ؛ عندها فقط يصح القول : « سوف تراني » . ولكن في هذا الاتصال، ليس ثمة الا العقل الفعال يدرك نفسه بنفسه متجزئاً، لفترة ما ، في نفس بشرية ، كما يتجزأ الضوء في جسم من الاجسام . وهـذا

الاتصال يدل على اضمحلال العقل المنفعل (تماماً كما اضمحل جبل موسى) ؛ وهو ليس بضمانٍ او عهدٍ للبقاء الفردي في وجود آخر . ان هذا لما يبعدنا كل البعد عن السينوية حيث يكمن العهد الباقي للفردية الروحية في وعيها لذاتهـا ، ذلك الوعي الذي تنجح في بلوغه باتصالها بالعقل الفعال .

انتقــــال

١ – بينما كانت السينوية ، لمدة وجيزة في الغرب ، وحتى أيامنـا هذه في ايران ، تنزع الى إعطاء أينع الثمر في الحياة الصوفية ، كانت الرشدية اللاتينية تنتهي الى الرشدية السياسية مع « جـان دي جاندان » ومع « مارسيل دي بادو » (في القرن الرابع عشر م) . من هذه الوجهة بالذات يمكن ان يؤخذ ابن سينا وابن رشد كرمزين للقدريْن الروحييْن اللذين كان أحدهمـا ينتظر الشرق والآخر ينتظر الغرب ، دون ان يُعزى اختلاف هذين القدرين الى ابن رشد وحده .

لقد رأينا كيف ذهب ابو البركات البغدادي بالغنوصية السينوية الى أبعـد حدودها ، بقوله ان لكل فرد ، او على الأقل لكل مجموعة من الأفراد تؤلف أسرة روحية ، عقلاً فعالاً خاصاً ذا كيان روحي مفـارق . وقد أشرنا آنفاً الى ان الحلول التي أُعطيت لمشكلة العقل الفعال هي ذات معانٍ بليغة . فعندما يجعل القديس توما الأكويني ، مثلاً ، لكل فرد عقلاً فعـالاً ، دون ان يجعل من هذا العقل جوهراً روحياً مفارقاً ، فإنه بذلك يقطع صلة الفرد المبـاشرة بالعالم الالهي ، تلك الصلة التي اعتمدها المذهب السينوي في العقل الفعـــال ، المتماثل ذاتياً مع الروح القدس او ملاك الوحي . وما ان تنقطع هذه الصلة ، فتقيم نوعاً من استقلال الفرديّة الروحية دون اللجوء الى واسطة دنيوية ، حتى تأخذ سيطرة الكنيسة مكانها عوضاً عن مبادىء حي بن يقظان وتدبره الخاص.

وعوضاً عن ان تحمل هـذه المبادىء الدينية معنى الحرية بوصفها تعليماً فردياً في جوهره ، فانها ، لاصطباغها بالصبغة الاجتماعية ، تغدو عرضة لتمرد العقل والنفس . ومما قد يحدث ان هذه المبادىء الدينية ، مـا ان تتسم بالطابع الاجتماعي، حتى تفقد صفتها الدينية، فتنحرف عن مذهب التوحيد الى مذهب وحـدة الوجود ، وعن فكرة التجسد الالهي الى فكرة التجسد الاجتماعي . واذن ، علينا ، وبالأخص هنا ، ان نتنبّه الى الفروق بين كل ذلك .

فاذا صحّ ان نُلحّ على ان الديانة الاسلامية خالية من أعضـاء « سلطة دينية عليا » فان ذلك يعود الى انهـا لا تستطيع ان تنقل الفكرة او الشيء الى المجتمع العلماني الذي يعقبها ، كما يحدث في التيار المحافظ العلماني حيث تحلّ « الانحرافية » محل « الهرطقة » . اما في المسيحية فقد كانت الفلسفة هي التي قادت الصراع ضد « السلطة الدينية العليـا » ، التي قد تكون هيّأت للدفاع عن نفسها سلاحاً ماضياً سرعان ما ينقلب عليها . مقـابل ذلك ، ليست الرشدية السياسية ولا شيئاً على نحوها، هي التي يُقدَّر لها ان تقتاد الروحانيين في الاسلام الى التخلص من وطأة التيـار المحافظ ومن وطأة اهل المتشبّثين بالشريعة ، بل ذلك المنحى التأويلي الذي علينـا ان نحلّل كل ما يتضمنه في الباطنية الاسلامية عامة ، حتى نتمكن من تحديد ما يقابله في الغرب .

٢ — يقول ابن رشد : « أيها النـاس ، أنا لا أجزم ان ما تسمونه بالعلم الالهي علم خاطىء ، ولكنني أقول انني عارف بالعلم الانساني » . وقد أمكن للبعض ، لدى استشهادهم بهذه العبارة ، ان يجزموا بأنها تتضمن كل فكر الرجل . و « ان الانسانية الحديثة التي انبثقت عن عصر النهضة ، من هنـا كان انبثـاقها » (قادري) . نقول ربمـا . وفي هـذه الحالة يصحّ القول بأن ثمة أمراً انقضى بانقضاء ابن رشد ، وهو أمر لا يمكن له ان يعيش بعـد ذلك في الاسلام ، ولكنه قُيّض له ان يوجه الفكر الاوروبي ، وهـذا الامر هو تلك الرشدية اللاتينية التي تلخص كل مـا كان يسمى حتى الآن بالعروبة

Arabisme . (وهذا التعبير « العروبة » يتخذ اليوم معنى جديداً) . مقابل ذلك ، اذا كان مجال المشائية الرشدية قد انتهى أمره في الاسلام الغربي ، فان التأمل الفلسفي ما زال أمامه مجال فسيح في الشرق ، لا سيا في ايران . من هنا انه اذا كان النهج الذي اتّبعه الجهد التأملي حتى أيامنا هذه ، ونعني الحكمة الالهية ، يستحق ان يحمل اسم « تيوصوفيا » *Théosophie* ، معنىً واشتقاقاً ، فما ذلك الا لكون البعض قد تجاهل ما في الحكمة الالهية من علمانية ميتافيزيقية تؤدي الى فصل اللاهوت بما هو لاهوت ، عن الفلسفة بما هي كذلك . وانما قامت بهذا الفصل ، في الغرب ، الفلسفة المدرسية نفسها . ومن جهة اخرى ، كما يتبيّن لنا ذلك من خلال كل هذه الصفحات ، فان النظرة الأساسية التي تهمّ فلاسفتنا ليست نظرة أخلاقية ناجمة عن السنن الاجتماعية بمقدار ما هي فكرة الكمال الروحي ؛ وهذه لا يمكن للفرد ان يبلغها باتّباعه المعنى الأفقي لأمور السياسة والاجتماع ، بل باتّباعه للمعنى العمودي الذي يربطه بسلسلة المراتب السامية ، تلك المراتب التي تشكّل الضمان الأكبر لمصيره الشخصي . لهذا يبقى « تدبير المتوحد » ، الذي استقاه ابن باجة من الفارابي ، بعيداً كل البعد عن الرشدية السياسية اللاتينية .

٣ — واننا إذ نتوقف في هذا القسم الاول من دراستنا عند موت ابن رشد ، فان ذلك لا يعني أننا على اتفاق مع التقسيم الذي يذهب اليه عادة تاريخ الفلسفة الغربية ، حيث يُنظر الى القرن الخامس عشر على أنه نقطة التحول الحاسمة . فهذا التقسيم المألوف لدى الغرب لا يمكن نقله الى تقويم العصر الاسلامي . ان حالة الامور ، كما تركناها في نهاية القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد ، تتصف من جهة بموت ابن رشد ، في العالم الاسلامي الغربي (عام ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م) ، ومن جهة ثانية ، بموت السهروردي في الشرق (عام ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م) . ولكن في ذلك الوقت كان ابن عربي قد برز على المسرح ، ولسوف يكون لأعماله الضخمة أثر بيّن قاطع . لهذا تشير السنوات العشر الأخيرة من القرن الثاني عشر الميلادي الى ابتداء خط يتشعّب

الى فرعين، فينشأ عن الفرع الاول مدرستا الاسكندرية والرشدية في الغرب المسيحي ، وينشأ عن الفرع الثـاني ، في الشرق الاسلامي ولا سيا في ايران ، حكمة الأنوار الالهيـة مع السهروردي ، وهو الذي امتزج تأثيره بتأثير ابن عربي ولا يزال يفعل فعـله حتى اليوم . ولا شيء يستدعي ، هنا ، أمراً من قبيل « التومستية » سواء حكم على هذه انها من قبيل الفوز او من قبيل الفشل.

وبمقدار ما يصحّ تصنيف التعارض بين الغزالي وابن رشد على انه تعارض بين الفلسفة القلبية والفلسفة التأملية البحتة (مع أخذنا بعين الاعتبار ان مـا يقابل كلمة « عقل » العربية ليست *Ratio* ولكن *Intellectus* او *Noûs*) ، فلا يمكن ان نتجاوز هذا التعارض ، في كل حال ، الا بواسطة امر لا يتنكر لا للفلسفة ولا للتجربة الروحية الصوفية . وهذا ما هو عليه ، كما رأينـا ، مذهب السهروردي في جوهره . فلا نقولنّ انـه أراد ان يتجاوز تنـازع الغزالي — ابن سينا ، ولا تنـازع الغزالي — ابن رشد ؛ فالمشكلة لا تطرح بشكلها القاطع هذا، على نحو ما هو عليه تنازع «كانت — ارسطو»، الا في نظر المدقـّق الغربي ؛ امـا السهروردي ، شأنه في ذلك شأن المفكرين الايرانيين جملة ، فهو خارج نطاق هذا التنازع. ولقد أشرنا آنفاً، كيف سبق السهرودي بزهاء ثلاثة قرون ، مراد الفيلسوف البيزنطي الكبير « جميست بليتون » ، عندما جمع بين افلاطون وزرادشت .

٤ — لقد ألمحنا آنفاً الى وجود ابن عربي أثنـاء الاحتفاء بنقل رفات ابن رشد الى قرطبة ؛ وانه ترك في ذلك ذكرى مؤثرة . فقد حُمل يومذاك نعش ابن رشد على طرف من الدابة ، ووُضعت قبالته على الطرف الآخر ، حزمة من كتبه . « حزمة من الكتب توازن جثته » . في سبيل ادراك معنى الحياة التأملية والعلمية في الشرق الاسلامي التقليدي، لا يجب ان تغرب عن الأذهان هذه الصورة ، على شكل رمز معاكس لمقصده ولاختياره ترى فيه إشارة الى « علم إلهي » يقهر الموت .

وانه لمن المؤسف حقاً ان تغيب الفلسفة الاسلامية كل هذه المدة عن تواريخ الفلسفة العامة عندنا ، او ان تكون على الأقل قد بُحثت في هذه التواريخ ، في أغلب الاحيان ، على نحو ما فهمه المدرسيون اللاتين من هذه الفلسفة . وكما ذكرنا في مستهل هذا الكتاب فانه يبقى علينا ، لإنهاء هذه الدراسة ان نأخذ بعين الاعتبار مرحلتين : تقودنا الاولى ، خلال « ميتافيزيقية التصوف » منذ ابن عربي حتى النهضة الصفوية في ايران ، وتقودنا الاخرى منذ تلك النهضة حتى أيامنا هذه . وكل ذلك مما يدفعنا الى ان نسأل أنفسنا هذا السؤال: ماذا يكون من امر مستقبل الميتافيزيقا التقليدية في العالم الاسلامي ؟ ومن ثم ماذا تحمل هذه الميتافيزيقا من معنى بالنسبة للعالم ؟

ان مثال الفلسفة النبوية الذي أشرنا الى خطوطه العريضة في بداية كتابنا، جعلنا نستشف المعنى الذي تحسن نسبته الى ذلك الواقع الذي يجعل ان الانطلاقة الفكرية الكبرى نشأت عبر التشيع الاسلامي ، لا عبر غيره ، ثم امتدت جذورها في ايران منذ العهد الصفوي . فاذا جاز ان نسأل مثالَ الفلسفة هذا عن امر مستقبله فانما يجوز ذلك بوصفه شاهداً وحسب . ولكن هذا الشاهد بالذات هو الذي لم تطلب تواريخ الفلسفة عندنا سماع شهادته حتى الآن . وهو من شأنه ان يرشدنا الى استجلاء السبب في ان ما حدث في الغرب منذ القرن الثالث عشر ، لم يحدث عنده ، مع انه هو ايضاً ، كما نفخر نحن بأن نكون ، وليد التوراة والحكمة الاغريقية . فاذا تمثلنا علماً قادراً على استجلاء غوامض العالم الخارجي استجلاء لا حدود له ، ولكنه يقتضي كفدية عن ذلك ، تحمل الأزمة المخيفة لكل فلسفة ، واضمحلال الشخص البشري ، وتقبّله للعدم ، فهل يزن هذا العلم ، حيال ذلك الشاهد ، اكثر من « حزمة كتب توازن جثة » ؟

فهرس

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

منشورات عويدات ١٠٧/٦/١٩٦٦

Henri CORBIN

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE



Texte traduit par
N. MROWA & H. KOBEISSI

Préface
Aref TAMER

Introduction : Imam Moussa SADR

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris

تاريخ الفلسفة الإسلامية

لقد فتح هذا الكتاب أمام الفكر الغربي باباً واسعاً جديداً للثقافة الشرقية وكشف له كنوزاً غنية بالانتاج الديني الفلسفي والتصوف الأصيل.

وقد بذل الأستاذ المؤلف البروفسور هنري كوربان، في هذا العمل الكبير جهداً متواصلاً يدهش القارىء ويلزمه بالتقدير والإعجاب، لأنه تجاوز فيه طاقة الفرد والأفراد، ذلك أن الأبحاث التي يتحدث عنها المؤلف كانت في الكثير منها مودعة في صدور العلماء الراسخين في العلم وفي أوراق الكتب المخطوطة. وقد تفرق العلماء وانتشروا في أقطار الشرق الإسلامي، وتبعثرت الكتب في خزائن المكتبات الخاصة والعامة في مختلف بلاد العالم.

والمؤلف مع ذلك يحاول بصبر وجلد متناهيين سبر أغوار هذه الأبحاث واكتشاف جواهرها وترجمتها وتنسيقها وإخراجها؛ وهذا عمل يتجاوز جهود كثير من الباحثين، وخدمة يقدمها المؤلف للثقافة العالمية تعلو الكثير من خدمات المؤسسين.

أما القارىء العربي فسوف يجد في ترجمة هذا السفر الجليل متعة فكرية واعتزازاً بما انتجته بلاده وبما انتجه الشرق كله، وندماً لجهله (أو تجاهله) لتراثه الثقافي والحضاري العظيم حتى أصبح كالمرآة تعكس الفكر الغربي وانتاجه ناسياً أنه امتداد لمؤسسي أكبر انتاج حضاري وثقافي في التاريخ.

الإمام موسى الصدر